Alâeddin el-Üsmendî
ve
Lübâbü'l-Kelâm Adlı Eseri

M. Sait Özervarlı

İstanbul 2005



Yayın No: 335

Kaynak Eserler Dizisi – 4

Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü'l-Kelâm Adlı Eseri
Doç. Dr. M. Sait Özervarlı

Sayfa tasarımı: Ender Boztürk

Baskı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

ISBN 975-389-459-7

İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40
Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

Bu kitap;
Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti'nin
28.02.2006 gün ve 1201/1 sayılı kararıyla basılmıştır.

İstanbul 2005

İslâm ilim mirasının ortaya çıkarılması ve
istifadeye sunulması yönündeki gayretlerinden dolayı
hocam Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'na...

İçindekiler

ÖN SÖZ

Kelâm ilmi, İslâm'ın inanç ilkelerini tefekkür boyutu içinde ele alır. Müslüman âlimler vahiyle gelen inanç esaslarını ortaya koymak, onları epistemolojik ve ontolojik çerçevede temellendirmek ve bu esasların gaye ve muhtevada başkalaşmalarını önlemek amacıyla kelâm eserleri te'lif etmişlerdir.

Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye gibi kelâm mezheplerinin eserleri incelendiğinde, bunların kendi içlerinde birbirinden kopmayan bir irtibat halinde bulundukları, her biri muhteva veya metotta çeşitli katkı ve yenilikler ihtiva etmekle birlikte, mensup oldukları mezhebin bütünlüğü içinde kaldıkları görülür. Yani her yeni eser öncekinin açılımını yapmak ve ona bir şeyler katmak üzere telif edilmiştir. İlim geleneğinin devamlılığı gerektirdiği, devamlılık içinde üretici bir canlılığın esas olduğu, taassuba meydan verilmediği takdirde böyle ortamlarda mevcut yanlışların tabii olarak ortadan kalkacağı düşünülürse, bunun önemi kendiliğinden anlaşılır.

Diğer disiplinlerde olduğu gibi, kelâm çalışmalarında da içinde yaşanılan şartlarla bağlantı kurup günün ihtiyaçlarına yönelik düşünce

ve çözümler sunarken, bugüne kadar gelen birikimi tanımak ve ondan yararlanmak vazgeçilmez bir husustur. Ne yazık ki sahip olunan ilmî mirası henüz değerlendirebildiğimizi ve yeterli ölçüde işleyebildiğimizi söyleyecek durumda değiliz. Bir kısım ferdî ve sınırlı arayışlarla keşfedilen, özellikle İstanbul ve Anadolu kütüphanelerinde bulunan birçok önemli kaynak hizmet beklemektedir.

Mâverâünnehir Hanefî/Mâtürîdî âlimlerinden Alâeddin el-Üsmendî'nin (ö. 552/1157), ilim çevrelerinde bilinmeyen bir kelâm eserini gün yüzüne çıkarıp üzerinde inceleme yapmakla bu hizmete biz de küçük bir katkıda bulunmaya çalıştık. Üsmendî şimdiye kadar fıkıh usûlü ve hilâf ilmi sahalarında yazdığı eserleriyle biliniyordu. *Lübâbü'l-kelâm*'ını neşre hazırlamaktaki amacımız, onun kelâmcı yönünün de keşfedilmesine yardımcı olmaktı. Dileğimiz bu tür edisyonların çoğalması, düşünce geleneğimizde ulaşılmayan ve istifadeye sunulmayan hiçbir kaynak eserin kalmamasıdır.

Bu çalışmada yardımlarını gördüğüm başta hocam Prof. Dr. Bekir Topaloğlu olmak üzere Prof. Dr. İbrahim Dakuki, Y. Doç. Dr. Nusrettin Bolelli, Dr. Muhammed Aruçi, Doç. Dr. Şükrü Özen, Dr. Süheyl Sapan, Dr. Ertuğrul Boynukalın, Halim Çalış ve Feyruze Şükür'e teşekkür ederim. Ayrıca projenin yayımlanmasını sağlayan TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Başkanı Prof. Dr. M. Âkif Aydın'a, çalışma süresince başvurmam gereken kitap ve makale türü malzemeleri temin edip odaya kadar getirme lütfunda bulunan İSAM Kütüphane ve Dokümantasyon Müdürlüğü elemanlarına ve sayfa tasarımını özenle yapan Ender Boztürk'e de teşekkürü bir borç bilirim. Öte yandan araştırmanın bütün zorluklarını benimle paylaşan eşim ve çocuklarımın teşekkürü aşan mânevî katkılarını da özellikle belirtmek istiyorum.

Doç. Dr. M. Sait Özervarlı
Üsküdar, 17 Kasım 2005

I

ÜSMENDÎ ÖNCESİ MÂVERÂÜNNEHİR HANEFÎ KELÂM ÇEVRESİ ve MÂTÜRÎDÎLİK

Hanefî mezhebi kurulduğu Kûfe ve Bağdat çevresi dışında, güçlü bir şekilde Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinde de temsil edilmiştir. Mezhebin imamı Ebû Hanîfe usûlüddin meseleleriyle ilgilenmiş, bu ilmi öğretmiş ve kendisinden *el-Âlim ve'l-müteallim* ve *el-Fıkhü'l-ekber* başta olmak üzere, kelâm konularını içeren risâleler rivayet edilmiştir.[1] Ayrıca Irak Hanefîleri arasında fıkıh, hilâf ve usûl konuları dışında kelâmla meşgul olan âlimler de çıkmıştır. Meselâ 4./10. yüzyılda Ebü'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/951) ve Ebû Bekir el-Cessâs er-Râzî (ö. 370/981) gibi meşhur Hanefî fakihler, kelâmda Mu'tezilî olarak tanınmışlar,[2] henüz nüshaları tespit edilemeyen kelâm eserleri yazmışlardır.[3]

---

1 bk. Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Lins), Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1383/1963, s. 4.

2 Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hüseyin Abdülcebbâr b. Ahmed, *Tabakātü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li-sâiri'l-muhâlifîn* (nşr. Fuad Seyyid, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakātü'l-Mu'tezile* içinde), ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-neşr, Tunus 1393/1974, s. 319-320; Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd Muhassin b. Muhammed el-Beyhakī, *Şerhu'l-uyûn* (nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlu'l-i'tizâl ve Tabakātü'l-Mu'tezile* içinde), s. 391; İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Tabakātü'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald-Wilzer), el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, Beyrut 1961, s. 130.

3 Ebû Bekir el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ın başında söz konusu tefsirine giriş (tavtie) olması için istidlâl ve dil kaidelerini kaleme aldığını, ondan önce de mu-

Mâverâünnehir Bölgesi'ndeki Hanefî âlimler de 3./9. yüzyılın sonlarından itibaren yoğun bir şekilde kelâmla meşgul olmuşlar, Mu'tezile'ye alternatif Sünnî bir kelâm ekolünü ortaya çıkarmışlar ve bu sahada ciddi eserler telif etmişlerdir. Orta Asya'daki Seyhun (Sîr-deryâ) ve Ceyhun (Amû-deryâ) havzalarını kapsayan Mâverâünnehir 3./9. yüzyıldan itibaren Semerkand, Buhârâ, Nesef, Fergana gibi o dönemin ilim merkezleri olan şehirlere sahipti. 204/819 yılında Abbasî halifesi el-Me'mûn zamanında Semerkand valiliğine getirilen Esed b. Sâmân'ın soyundan gelen İsmâil b. Ahmed'in kurduğu Sâmânî Hükümdarlığı tarafından idare edilen bölge 4./10. yüzyılın sonlarında ise Karahanlıların yönetimine girmiştir.[4]

Mâverâünnehir Sünnî kelâmı, her ne kadar sonradan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ile özdeşleşmiş ise de, aslında oradaki Hanefî ilim geleneğini temsil etmektedir. Mâtürîdî bu geleneğin mümtaz bir temsilcisi konumunda olmakla beraber, bölgede bir ilim adamının ferdî çabasıyla geliştirilmiş bir doktrinden ziyade, birçoğunun adı dahi bilinmeyen ulemânın katkısıyla oluşmuş ve herkesçe paylaşılıp sahiplenen ortak bir birikim söz konusuydu.[5] Çünkü Muhammed Tancî'nin vecîz bir şekilde dile getirdiği gibi "Mütefekkirlerin, fikrî hayatın istikamet ve gelişmesindeki tesirleri ile -bu istikamet ve gelişmenin mahiyeti ne kadar değişirse değişsin- onların içinde yaşamış oldukları topluluk arasında sıkı bir bağ vardır. Zaten mütefekkirler, kendilerine bu zaviyeden bakılması gereken ictimâî tezâhürlerden başka birşey değildir".[6]

kaddime şeklinde usûl-i tevhîde dair konuları yazdığını ifade eder, ayrıca öncelik verilmeyi en fazla hakeden ilmin Allah'ı tevhid ve tenzih ilmi olduğunu belirtir (Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* [nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî], Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut 1985, I, 7). Cessâs'ın fıkıh usûlü basılmış olmakla birlikte, kelâm eserinin günümüze ulaşıp ulaşmadığı henüz tesbit edilememiştir. Cessâs'ın kelâmî yönü ve görüşlerindeki Mu'tezile eğilimi hakkında Şükrü Özen tarafından yapılan bir çalışma yayına hazırlanmaktadır.

4 Geniş bilgi için bk. V. Barthold, *Turkestan down to Mongol Invasion*, E. J. W. Gibb Memorial, London 1977.

5 Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsıratü'l-edille* (nşr. Claude Salamé), Institut Français de Damas, Dımaşk 1993, s. 356; krş. Wilfred F. Madelung, "The Spread of Maturidism and Turks", *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos*, E. J. Brill, Leiden 1971, s. 124.

6 Muhammed Tancî, "Abû Mansûr al-Mâturîdî", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1-2 (1955), s. 2.

3./9. ve 4./10. yüzyıllarda yakın bir ilmî münasebet, müteselsil bir hoca-talebe ve ders arkadaşı zinciriyle devam eden ilim halkalarıyla oluşan Mâverâünnehir'deki Hanefî ilim çevresi 5./11. yüzyılın başlarına doğru özellikle Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) gayretleriyle Mâtürîdî ekolünü ortaya çıkarmıştır. Söz konusu çevre ilk başta *el-Fark ve't-temyîz* ve *Kitâbü't-Tevbe* adlı eserlerin müellifi Ebû Bekir Ahmed b. İshak b. Sabîh el-Cûzcânî (ö. 200/815'ten sonra) ile zemin bulmuş, ardından onun öğrencisi, Neccâriyye ve Mu'tezile'nin delillerine karşı *Mesâilü's-sıfât* adında bir kitap yazan ve Sâmânîlerden Nasr b. Ahmed el-Kebîr'in hükümdarlığı zamanında gayr-i müslimlere karşı bir savaşta şehit düşen Ebû Nasr Ahmed b. Abbâs b. Hüseyin el-İyâzî (ö. 260/874'ten sonra) ile yerleşmiştir.[7] Hatta Mâtürîdîliğin henüz ekolleşmediği kuruluş döneminde Semerkant'taki Ehl-i sünnet mensupları adı geçen iki âlime nisbetle "Cûzcâniyye" ve "İyâzıyye" olarak tanınıyorlardı.[8] Üsmendî'nin neşrettiğimiz bu eserinde bile İyâzıyye'ye atıf yapılmaktadır.[9]

Meâlimü'd-dîn ve *el-İ'tisâm* adlı kelâm kitaplarının sahibi ve *er-Red ale'l-Kerrâmiyye* adlı eseriyle Kerrâmiyye'ye karşı ilk defa reddiye yazan Ebû Bekir Muhammed b. Yemân es-Semerkandî (ö. 268/881) ve Sâmânîler zamanında Semerkand kadılığı yapan Kâdî Ebû Abdillah Muhammed b. Eslem el-Ezdî (ö. 268/881) ile devam eden bu hareket 3./9. yüzyılın sonlarında Mâtürîdî'nin yetişmesiyle iyice güçlenmiştir.[10] Bunların dışında daha birçok âlim bu bölgede yetişmiştir. Ömer en-Nesefî'nin bir bölümü günümüze ulaşan *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand* adlı eserinde daha sonra yetişenlerle beraber bunlara da yer verilmiştir.[11]

7 Nesefî, *Tebsıra*, s. 356-357.

8 İbn Yahyâ (Ebû?) Zekeriyyâ Yahyâ b. İshak, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648/2, vr. 121a. Bundan böyle İbn Yahyâ olarak zikredilecektir.

9 Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde, nr. 347, vr. 98a.

10 bk. *Tebsıra*, s. 356-360. Erken dönem Hanefî kelâmcılarından biri de *Tebsıra* müellifi Ebü'l-Muîn'in dedelerinden 318/930'da vefat eden Ebü'l-Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî'dir (bk. Brockelmann, *GAL* Supp., I, 357-358). Ebü'l-Mutî'in *er-Red alâ Ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'* adlı eseri Oxford nüshası (Beaston, Pockope 271) Marie Bernand tarafından yayımlanmıştır (bk. "Le Kitab al-Radd 'ala l-Bida d'Abu Muti Makhul al-Nasafi", *Annales Islamologiques*, 16 [1980], s. 38-126).

11 *el-Kand*'ın Süleymaniye Ktp., Tarhan Valide, nr. 70'te kayıtlı tek nüshasına dayalı başı ve sonu eksik bir neşri yapılmıştır (*el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*, nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Mektebetü'l-kevser, Riyad 1412/1991).

Semerkand âlimleri arasında mümtaz bir yeri bulunan ve Mâverâünnehir Hanefî âlimlerinin mensup olduğu kelâm ekolüne, sonraki yüzyıllarda adını veren Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) hayatı hakkında çok az bir bilgi bulunmaktadır. Hatta birçok tabakat ve tarih kitabında adına bile rastlanmamaktadır.[12] Mâtürîdî'ye yer veren tabakat kitaplarında ise onun eserleri, bazı hoca ve öğrencileri hakkındaki kısa bilgiler tekrar edilmektedir.[13] Ayrıca Hanefî/Matürîdî'lerin dışındaki klasik kelâm kitaplarının çoğunda ve hatta *el-Fark beyne'l-fırak*, *el-Milel ve'n-nihal* gibi meşhur mezhepler tarihi kaynaklarında da ona temas edilmemektedir. Eş'arî'ler arasında Mâverâünnehir kelâmcılarını bilindiği kadarıyla bir kelâm eserinde ilk defa zikreden kişinin Fûrekî (ö. 478/1085) olduğu anlaşılmaktadır.[14] Daha sonra Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) onun adını ve takipçilerini (Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve etbâih) zikrederek kelâmda Eş'arî mezhebine karşı Mâverâünehir ekolü (mezhebü Mâverâünnehir) ayırımını yapar.[15] Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) de Mâtürîdî'nin adına yer verir, ancak *el-Kasîdetü'n-nûniyye*'sinde Eş'ariyye'ye karşılık olarak mezhebini Hanefiyye şeklinde kaydeder.[16] Sübkî'nin ayrıca bir yanlışlık sonucu Mâtürîdî'ye nispet edilen akâid risâlesi üzerine şerhi de mevcuttur.[17] Selefî ve Hanbelî âlimlerden İbn Teymiyye de (ö. 728/1328) Mâtürîdî'yi referans verirken onu Ebû Hanîfe'nin takipçisi olarak tanıtır.[18] Mâtüridiyye kelâm ekolünü, kurucusunu ve Eş'arîyye ile arasındaki temel farkları ele alan kelâmcı ise Teftâzânî'dir (ö. 793/1390).[19]

[12] Meselâ İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*, İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-a'yân*, Safedî'nin *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, İbnü'l-İmâd'ın *Şezerâtü'z-zeheb*, Sem'ânî'nin *el-Ensâb*, İbn Haldûn'un *Mukaddime*, Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn* ve Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* adlı eserlerinde mezhep imamı olan Mâtürîdî'ye hiç temas edilmemektedir.

[13] bk. Kureşî, Ebü'l-Vefâ Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Mektebetü'l-îmân, Beyrut 1399/1979, III, 360-361; İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeyneddin Kāsım, *Tâcü't-terâcim* (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Dârü'l-kalem, Dımaşk 1413/1992, s. 249-250; Kefevî, Mahmûd b. Süleyman, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr fî fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 105[a-b]; Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed b. Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Dârü'l-ma'rife, Beyrut, ts., s. 195.

[14] bk. Fûrekî, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hasan, *Kitâbü'n-Nizâmî*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2378, vr. 104[a].

[15] Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Münâzaratü Fahriddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâinnehr* (nşr. Fethullah Huleyf), Dârü'l-meşrik, Beyrut 1984, s. 53.

[16] Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ* (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh M. el-Hulv), Matbaatü İsâ Bâbi el-Halebî, Kahire 1385/1965, III, 384.

[17] bk. Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali, *es-Seyfü'l-meşhûr fî şerhi Akideti Ebî Mansûr* (nşr. M. Saim Yeprem), İFAV Yayınları, İstanbul 2000.

Semerkand'ın yakın bir köyü, günümüzde ise bir mahallesi olan Mâtürîd'de doğan ve nisbesini oradan alan Mâtürîdî'nin ilk hocalarının vefat tarihleri göz önüne alındığında, onun 248/862'den önce doğduğu söylenebilir. Mâtürîdî'nin başlıca hocası, yukarıda adı geçen Ebû Bekir Ahmed b. İshak el-Cûzcânî'dir. Cûzcânî, İmâm Muhammed'in (ö. 189/805) talebesi olan Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin arkadaşı olup böylece ilmî silsilesi Ebû Hanife'ye ulaşmaktadır. Mâtürîdî'nin diğer hocası Cûzcânî'nin kıdemli talebesi olan ve 3.9. yüzyılın son çeyreğinde vefat eden Ebû Nasr Ahmed b. Abbâs el-İyâzî'dir İyâzî medrese geleneği içinde Dârü'l-Cûzcânîyye'de ders vermiş, Mâtürîdî de tahsilini ondan tamamlamıştır.

Mâtürîdî'nin çevresinde yer alan arkadaşları ve öğrencileri, daha sonraları ekol haline gelen Mâtürîdîliğin bütün yönleriyle şekillenmesini sağlayan canlı bir ilim ortamını oluşturup Ehl-i sünnet kelâmının güçlenmesini sağlamışlardır. Meselâ *es-Sevâdü'l-a'zam*'ın müellifi, Hakîm es-Semerkandî olarak tanınan Ebü'l-Kāsım İshak b. Muhammed es-Semerkandî (ö. 342/953), Mâtürîdî'nin akranı olup aynı ilim çevresi içinde yetişmiştir.[20] Mâtürîdî'nin en yakın öğrencisi olup kelâmda *İrşâdü'l-mühtedî*, ilimler sınıflamasında da *ez-Zevâid ve'l-fevâid* adlı eserleri bulunan Ebû Hasan er-Rüstüfeğnî de (ö. 345/956, bazı kaynaklarda ve modern araştırmalarda Rüstüğfenî olarak geçmektedir) Semerkand ilim halkasının önde gelen temsilcilerinden biridir. Bu halkadaki âlimlerin or-

[18] İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Dârü'l-künûzi'l-edebiyye, Riyad 1979, II, 245; İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-Îmân* (nşr. Hüseyin Yûsuf el-Gazzâl), Dâru ihyâi'l-ulûm, Beyrut 1406/1986, s. 372-373.

[19] bk. Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Makāsıd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1409/1989, V, 231-232.

[20] Hakîm es-Semerkandî'nin *es-Sevâdü'l-a'zam*'ının çeşitli Osmanlı baskıları yapılmıştır (bk. Matbaa-i Cemal, İstanbul, ts.), ayrıca Türkçe'ye de müteaddit çevirileri vardır. Mâtürîdî *Te'vîlât*'ta Hakîm es-Semerkandî'den bazen nakiller yapar (vr. 255[b], 906[b]).

tak hocası Ebû Nasr el-İyâzî'nin iki oğlu Ebû Ahmed Nasr ve Ebû Bekr Muhammed el-İyâzî'ler de daha sonra bu gruba dahil olmuşlardır. Ebû Ahmed el-İyâzî, babasının ölümünden sonra Semerkand âlimleri tarafından yetiştirilmiş ve aralarında Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkandî'nin de bulunduğu ulemâ tarafından daha küçük yaşta babasının yerine Dârü'l-Cûzcânîyye'nin başına getirilerek yörede büyük şöhret kazanmıştır. Kardeşi Ebû Bekir el-İyâzî de halkın diğer mezheplere itibar etmemesi için Ehl-i sünnet prensiplerini *el-Mesâilü'l-aşrü'l-İyâziyye* adlı bir risâleyle beyanname şeklinde ilan etmiştir.[21]

Onların hemen arkasından *Cümelü usûli'd-dîn*[22] adlı eserin müellifi Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî (4./10. yüzyıl) gelmektedir.[23] Yine Mâtürîdî'nin öğrencileri arasında Ebü'l-Yüsr ve Ebü'l-Usr el-Pezdevî'lerin babalarının dedesi Ebû Muhammed Abdülkerîm b. Mûsâ el-Pezdevî (ö. 390/1000) bulunmaktadır.[24] *Cümelü usûli'd-dîn* üzerine Rüstüfeğnî'nin öğrencisi olduğu anlaşılan ancak tam adı bilinmeyen İbn Yahya tarafından yapılan şerh, Mâtürîdî ve Semerkand kelâm ekolü hakkında bilgiler veren mevcut en eski kaynak niteliğindedir.[25]

333/944 yılında Semerkand'da vefat eden ve oradaki Çâkerdîze mezarlığına defnedilen[26] Mâtürîdî'nin bilinen eserleri şunlardır:

[21] İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 160ª-162ª; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 357-358. İyâzî'nin metni Hasîrî'nin bir eseri içinde nakledilmiş olup (bk. Muhammed b. İbrahim el-Hasîrî, *el-Havî fi'l-fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 402, vr. 251ª) Şükrü Özen tarafından bir makale içinde tanıtım ve değerlendirmelerle birlikte yayımlanmıştır (bk. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 9 (2003), s. 65-85.

[22] Ebû Seleme'nin *Cümelü Usûli'd-dîn* adlı eserin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Şehid Ali Paşa, nr. 1648/1) bilinen tek nüshası A. Saim Kılavuz tarafından tahkik edilip Türkçe çevirisi ile birlikte yayımlanmıştır (*Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi Cümelü usûli'd-dîn*, Emek Matbaası, İstanbul 1989).

[23] Ebû Seleme, Ebû Ahmed el-İyâzî'nin öğrencisi olup ondan icazet almıştır (bk. Nesefî, *Tebsıra*, s. 358). Rüstüfeğnî tarafından mutlak fakihlerden addedilmiş, kelâmda da otorite sayılmıştır. Ebû Seleme'nin Semerkand'daki alimlerden edindiği kelâmî bilgileri kayda geçirmeye de özen gösterdiği nakledilmektedir. bk. İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 159ᵇ-160ª; krş. Ebû Seleme es-Semerkandî, *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi*, neşredenin girişi, s. 18-19.

[24] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 3; Nesefî, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*, s. 311 (nr. 558). Kureşî, *Cevâhir*, I, 327; Leknevî, *Fevâid*, s. 14.

[25] Bilinen tek nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648/2.

[26] Barthold'un şimdiki Semerkand'ın doğusunda bulunduğunu söylediği bu mezarlıkta

1. *Kitâbü't-Tevhîd*. Mâtürîdî'nin temel kelâm kitabıdır. 1950'li yılların başında keşfedilen[27] ve ilk olarak Fethullah Huleyf tarafından yayımlanan[28] eser, Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi'nin titiz çalışmalarıyla yeniden neşredilmiştir.[29] Bilgi felsefesi, ispat metotları ve tartışma usûlleri açısından kelâm tarihinde orijinal sayılabilecek özelliklere sahip bulunan[30] eserin metninde bulunan kapalılık, uzun cümleler ve gramere ait tuhaflıklar Ebü'l-Yüsr Pezdevî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ile ilgili tasvirine[31] tam manasıyla uymaktadır. Ayrıca Ebü'l-Muîn en-Nesefî tarafından *Tebsıratü'l-edille*'de yapılan alıntıların yazmada bulunması, Cambridge nüshasının Mâtürîdî'ye ait ve *Kitâbü't-Tevhîd*'in nüshalarından biri olduğunu kuvvetle desteklemektedir.[32]

2. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Mâtürîdî'nin tefsîri olan bu eserin, *Kitâbü't-Tevhîd*'in aksine kütüphanelerde birçok yazma nüshası mevcuttur.

(*Turkestan dawn to the Mongol Invasion*, s. 89, dn. 5), bulunan Mâtürîdî'nin türbesini 1920 yılında Semerkand'a yaptığı seyahatte görmüştür. Ancak türbe ve mezarlık Sovyetler Birliği döneminde korunmadı. Sovyetlerin yıkılmasından sonra bağımsızlığını elde eden Özbekistan'da Mâtürîdî'nin doğumunun 1130. yılı münasebetiyle 2000 yılında çeşitli tanıtım ve yayın faaliyetleri yapıldı. Bu çerçevede uluslararası bir konferans düzenlenmesinin yanı sıra, Mâtürîdî'nin türbesi bir külliye inşâ edilerek ziyarete açıldı. Türbe Semerkand'in Siyab merkez ilçesi, İkinci Şark mahallesi, Gijduvan Sokağı'nda yer almaktadır (bk. Ziyadov Şovosil Yunusoviç, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye Nisbet Edilen Eserlerin Taşkent Yazmaları ve Mâturîdî Üzerine Yapılan Bazı Araştırmalar", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu), Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 272-274.

[27] bk. Joseph Schacht, "New Sources for the History of Muhammadan Theology", *Studia Islamica*, 1-2 (1953-54), s. 24.

[28] Dârü'l-meşrik, Beyrut 1970. Ancak tahkikte çok sayıda okuma ve imlâ hatası göze çarpmaktadır. Tesbit edilen hatalarla ilgili bk. Hans Daiber, "Zur Ersttausgabe von al-Mâturidi, Kitab at-Tavhid", *Der Islam*, 52/2 (1975), s. 299-313 ve Josef van Ess, "Book Review", *Oriens*, 27-28 (1988), s. 556-565.

[29] İSAM Yayınları, 1423/2003. Bekir Topaloğlu tarafından ayrıca Türkçe tercümesi de yapılmıştır (İSAM Yayınları, Ankara 2002).

[30] bk. Selîm Dekkâş, "Mülâhaza menheciyye ve advâ' târîhiyye alâ Kitâbi't-Tevhîd li-Ebî Mansûr el-Mâtürîdî", *Havliyyât: Fer'u'l-edebi'l-Arabî* (Université Saint-Joseph), 2 (1982-83), s. 43-59.

[31] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 3.

[32] *Kitâbü't-Tevhîd*'in yazma nüshası ile ilgili şüpheler ve otantikliği ile ilgili deliller hakkında daha geniş bilgi için bk. M. Sait Özervarlı "The Authenticity of the Manuscript of Mâtürîdi's Kitab al-Tawhid: A Re-examination", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1, (1997), s. 19-29.

Eserin ayrıca Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) tarafından yapılan bir şerhi de vardır.[33]

Mâtürîdî'nin ayrıca *Meâhizü'ş-şerîa* ve *Kitâbü'l-Cedel* adlı iki usûl kitabı yanında, mezhepler tarihi ile ilgili *Kitâbü'l-Makālât*'ı ve reddiyelerinin olduğu nakledilmektedir.[34] Reddiyeler, Mu'tezile'ye karşı yazılan *Beyânü vehmi'l-Mu'tezile*, Kâ'bî olarak meşhur olan Ebü'l-Kāsım el-Belhî'ye karşı kaleme alınan *Reddü evâili'l-edille li'l-Kâ'bî* ve *Reddü tehzîbi'l-cedel li'l-Kâ'bî*, Karâmita'ya karşı *er-Red alâ usûli'l-Karâmita* ve *er-Red alâ fürûi'l-Karâmita* ve Bâhilî'ye karşı *er-Red alâ usûli'l-hamse li'l-Bâhilî* adlı eserlerdir.

Hanefî tabakat kitapları ve Mâtürîdî kelâm eserlerinde "alemü'l-hüdâ", "imâmü'l-mütekellimîn", "el-imâmü'z-zâhid" ve "reîsü ehli's-sünne" gibi lakaplarla anılan Mâtürîdî, yazdığı eserlerle Hanefî kelâm geleneğine ve genel olarak İslâm düşüncesine büyük katkıları da bulunmuştur. Kelâm ilmiyle meşgul olmanın ve aklî istidlallerde bulunmanın meşruluğunu Kur'an'daki münazara örneklerine dayanarak temellendirmeye çalışan Mâtürîdî, inanmayanların tevhîd inancıyla ilgili delil talep etmeleri durumunda, onlara cevap vermenin kaçınılmaz olduğunu, dolayısıyla bu konuları ele alıp tartışmakta bir sakınca bulunmadığını savunur.[35] *Kitâbü't-Tevhîd*'in başında dinin öğrenilmesinde naklin yanında, aklı da bilgi kaynağı olarak gören Mâtürîdî, nesne ve olayların meşruiyyeti, fiillerin iyi veya kötü oluşu hakkında duyu ve haberlerden sonra nihâî bilginin akılla elde edilebileceğini, buna tefekkür ve istidlalle ulaşılabileceğini ileri sürer.[36] Neşredilen eserlerinin incelenmesinden onun güçlü bir zihin kapasitesine ve birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca felsefeyle de bağlantısının

[33] *Te'vîlât*'ın ve şerhinin nüshaları için bk. Manfred Götz, "Maturidi und sein Kitab Ta'vilat al-Qur'an", *Der Islam*, 41 (1969), s. 63-70. *Te'vîlât*'ın İbrâhim Avadayn ve Seyyid Avadayn tarafından daha önce bir cildi hazırlanmış (bk. Mecmau'l-a'lâ li-şuûni'l-İslâmiyye, Kahire 1391/1971), daha sonra Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî tarafından beş cilt halinde yeni bir neşri yapılmıştır (Müessesetü'r-risâle nâşîrûn, Beyrut 1425/2004). Eserin yeniden tahkiki için Bekir Topaloğlu gözetiminde Mîzan Yayınevi tarafından başlanan çalışma ise halen devam etmektedir.

[34] *Tebsıratü'l-edille*, s. 359.

[35] *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 63ª.

[36] *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5, 17.

bulunduğu, Aristo'yu ve onun *Kitâbü'l-Mantık* ile meşhur kategoriler tasnifini bildiği görülmektedir.[37] Felsefe ve felâsife terimlerini de kullanan[38] Mâtürîdî, ayrıca Mu'tezîle'den sonra felsefî anlamda bilgi problemini ele alan ilk kelâmcılar arasında sayılır.[39]

Öte yandan zamanındaki akımları tanıdığı, önemli şahsiyetleri takip ettiği ve felsefî gelişmelerden haberdar olduğu anlaşılan Mâtürîdî'nin eserleri, düalist inançlar (Seneviyye) ve nübüvvet inkârcıları (Berâhime) akımlarının yanında, İbnü'r-Râvendî, Ebû Îsâ el-Verrâk ve Muhammed b. Şebîb gibi ihtilaflı düşünürler üzerinde ilk kaynak olma özelliği taşımaktadır. Barthold'un bir yazmaya dayanarak yaptığı tesbite göre Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Semerkand'da Mu'tezile ve Kerrâmiyye'ye ait on yedi medrese vardı. Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkandî de Gaziler Ribat'ında kelâm ve hikmet dersi okutuyorlar, Şîa temsilcileriyle münazaralarda bulunuyorlardı. Mâtürîdî'nin çabaları bölgede Ehl-i sünnet mezhebinin güçlenmesini sağladı.[40] Yapılan yeni araştırmalarda onun fıkıh usûlü alanında da bir sisteme sahip olduğunu ortaya koymaktadır.[41]

Şu kadar var ki, Mâtürîdî'nin hayatında ve ondan sonraki yüzyılda Mâtüridilikten ziyade Mu'tezile ve benzeri mezheplere karşı "Ehl-i Hak", "Ehl-i sünnet" veya "Ehl-i sünnet ve cemaat" ismi altında Mâverâünnehir Hanefî kelâmcılığı ön planda olmuştur. 4/10. Mâverâünnehir ulemasının bir kısmı Mâtürîdî'yi güçlü bir âlim olarak görüp zaman zaman ona atıflar yapsalar da, Ebû Hanîfe'den bağımsız olarak ona mezhep kuruculuğu unvanı vermemişlerdir. Bölge âlimleri için 3./9. yüzyılın sonlarında ve 4./10. yüzyılın ilk yarısında Semerkand ve Buhâra başta olmak üzere çeşitli şehirlerde yaşamış Hanefî Ehl-i sünnet ekolüne katkıda bulunan bir ulemâ topluluğu vardı ve bunların bir kısmı eşit seviyede birer oto-

[37] *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 147; *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, vr. 13ª.

[38] *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25, 189.

[39] *a.e.*, s. 7-11.

[40] V. Barthold, *Turkestan v epoxu mongolskago naşestiviya: Texti*, Petersburg 1898, I, 50.

[41] bk. Şükrü Özen, "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, s. 203-242.

Kelâm ilmini "öğrenilmesi farz-ı ayn olan usûlüddîn meselelerini açıklamak" şeklinde tarif eden Pezdevî, bu ilimle meşguliyetin gerekliliği yönünde Ebû Hanîfe'den nakil yaparak onun gibi düşündüğünü ve iyi ve sağlam itikadlı olanlardan öğrenilmesi şartıyla bunun mübah, hatta farz-ı kifâye olduğunu belirtir. Eserinde kelâmın temel meseleleri yanında ruh, nefis ve cinler gibi farklı konulara da temas eden müellif son kısımda ayrıca itikâdî mezhepler hakkında kısa bilgiler verir.

Eş'arî'nin çoğu eselerini incelediğini bildiren[51] Pezdevî, onun yalnızca *Kitâbü'l-Mûcez* ve *Makālâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserlerine ismen atıfta bulunmaktadır. Ayrıca birçok defa Mâtürîdî'ye de referanslar yaptığı gibi eserinin başında *Kitâbü't-Tevhîd*'in üslûp ve özellikleri hakkında önemli ipuçları vermektedir. Daha önce de temas edildiği gibi Pezdevî'nin *Kitâbü't-Tevhid*' hakkındaki ifadeleri onun bugün bilinen tek nüshasının otantikliğine tanıklık etmektedir. Ona ayrıca İmâm Muhammed'in *el-Câmiu's-sagîr*'i üzerine yaptığı *Ta'lîkāt* ile fıkıhla ilgili *el-Vâkıât, el-Mebsût* gibi eserler de nisbet edilmektedir.[52]

Ebü'l-Muîn en-Nesefî: Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Ebü'l Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl en-Nesefî, *er-Red alâ Ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'* adlı eserin müellifi Ebü'l-Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî'nin (ö. 318/930) soyundandır.[53] Sâmânîler'den sonra idareyi ele geçiren Karahanlılar döneminde yaşayan Nesefî, bid'at ehli ile yaptığı münazaralar ve ilmî gayreti sebebiyle Seyfü'l-hak unvanını almıştır.[54] Mâtürîdiyye kelâm mezhebinin ikinci büyük âlimi kabul edilen[55] Nesefî için "Eş'arî mezhebi için Bâkıllânî (ö. 402/1013) ne ise, Mâtürîdî mezhebi için Nesefî odur" denmiştir.[56]

---

51 bk. *Usûlü'd-dîn*, s. 222.

52 İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcîm*, s. 191; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, İstanbul 1360-63/1941-43, II, 538; Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, İstanbul 1360-63/1941-43, I, 363; II, 42, 420.

53 Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 155[a-b]; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 527; Yusuf Ziya Kavakçı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, AÜ İslâmî İlimler Fakültesi Yayınları, Ankara 1976, s. 73.

54 M. Şerefeddin [Yaltkaya], "Türk Kelâmcıları", *Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, 5/23 (1932), s. 4.

55 İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, Evkāf-i İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1336, s. 7.

56 bk. *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Mukaddime, s. 5, dn. 6.

Nesefî'nin öğrencileri arasında en meşhuru Üsmendî'nin çağdaşı, *Tuhfetü'l-fukahâ* ve *Mîzânü'l-usûl* adlı eserlerin müellifi, aynı zamanda *Te'vîlât* şarihi olan Alâeddin es-Semerkandî'dir (ö. 540/1145).[57] Diğer öğrencileri arasında Burhâneddin Ali b. Hasan el-Belhî, Ebû Muzaffer İsmâil et-Talkânî, Ali b. Hüseyin el-Belhî, Mahmûd b. Ahmed es-Sagercî, Abdürreşîd el-Velvâcî gibi Hanefî/Mâtürîdî âlimler bulunmaktadır. Üsmendî'nin Nesefî'den ders almış olması kuvvetle muhtemel ise de, kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Mâverâünnehir kelâm eserlerinin en hacimli ve kuşatıcısı şüphesiz Nesefî'nin *Tebsıratü'l-edille*'sidir.[58] Nesefî'nin takipçilerinden Nûreddin es-Sâbûnî, Fahreddin er-Râzî ile yaptığı münazarada meseleleri ince ayrıntılarıyla ele almada *Tebsıra*'dan daha kıymetli bir eser görmediğini ifade eder.[59] Nesefî'nin bu eseri, *Kitâbü't-Tevhîd*'in âdeta şerhi ve tamamlayıcısı durumundadır.[60] *Tebsıra* dil mantığı kullanılarak semantik metot yardımıyla yapılan orijinal yorumları da ihtiva etmektedir. Onun yorum, istidlâl ve cevapları, sonraki Mâtürîdiyye âlimleri tarafından da benimsenmiş ve kullanılmıştır. Hem eserini neşrettiğimiz Alâeddin el-Üsmendî hem de Nûreddin es-Sâbûnî'de onun tesiri açıkça hissedilmektedir.

Muhteva itibariyle *Kitâbü't-Tevhîd*'e benzeyen *Tebsıratü'l-edille*, metot ve konuların tasnifi bakımından ondan daha düzenli ve tafsilatlıdır. Görüşlerinde çoğunlukla Mâtürîdî'ye bağlı olan müellif, isim zikrederek veya zikretmeyerek birçok yerde ondan nakiller yapar; ayrıca *Kitâbü't-Tevhîd*'den farklı olarak imâmet konusuna yer verir.

---

57 Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 155[a]. Alâeddin es-Semerkandî, hocası Nesefî'den okuduğu Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserine bir de şerh yazmıştır (bk. *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176).

58 I-II (nşr. Claude Selamé), Institut Français de Damas, Dımaşk 1993. *Tebsıra*'nın İstanbul'daki nüshalarını da incelemeye alan diğer bir neşri Hüseyin Atay tarafından yapılmıştır (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993).

59 Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Münâzaratü Fahriddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâinnehr* (nşr. Fethullah Huleyf), Dârü'l-meşrik, Beyrut 1984, s. 23-24.

60 krş. M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1992, s. 19-20.

Nesefî'nin *Bahrü'l-kelâm*[61] ve *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*[62] adlı nisbeten muhtasar diğer iki kelâm eseri daha vardır.[63]

Mâverâünnehir kelâmı Pezdevî ve Nesefî ile sistemleşip güçlendikten sonra, 6./12. yüzyılın başlarında kelâm ve fıkıhta Ebû Hafs Ömer en-Nesefî ve Ebû İshak es-Saffâr, Alâeddin es-Semerkandî ve Alâeddin el-Üsmendî ile devam etmiştir. Mâtürîdî ve Mâverâünnehir kelâmı üzerinde çalışmalar giderek artmaktadır.[64]

61 Matbaatü'l-meşrik, Kahire 1910.
62 nşr. Abdülhay Kābîl, Dârü's-sekāfe, Kahire 1987.
63 Nesefî'nin hayatı ve eserleri için ayrıca bk. Metin Yurdagür, "Kurucusundan Sonra Mâtürîdiyye Mezhebinin En Önemli Kelâmcısı Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri", *Diyanet Dergisi*, 21/4 (1985), s. 27-43.
64 Bunlar arasında M. Eyyüb Ali, *Akidetü'l-İslâm ve'l-İmâm Mâtürîdî* (Islamic Foundation, Dakka 1981); M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî* (Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984); Ali Abdülfettâh el-Mağribî, *İmâmü Ehli's-sünne ve'l-cemâa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâühü'l-kelâmiyye* (Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1985); Ahmed b. Avdullah el-Harbî, *el-Mâtürîdiyye: Dirâse ve takvîm* (Dârü'l-âsıme, Riyad 1413); Mustafa Ceriç, *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abu Mansur al-Maturidi* (ISTAC, Kuala Lumpur 1995); Ulrich Rudolph, *Al-Maturidi and die Sunnitische Theologie in Samarkand* (E. J. Brill, Leiden 1997); *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât, Ankara 2003) sayılabilir. Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik hakkında ayrıca birçok makale de kaleme alınmıştır.

II

MÂVERÂÜNNEHİR ÂLİMİ OLARAK ALÂEDDİN el-ÜSMENDÎ

A. Hayatı ve Eserleri

Tam adı Ebü'l-Feth Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd b. Hasan b. Hüseyin b. Hamza es-Semerkandî el-Üsmendî'dir. 488 (1095) yılında Semerkand'da doğmuştur.[65] Semerkand bölgesinde bir köy olan Üsmend'e nisbet edilmesi dolayısıyla orada doğmuş olması veya ailesinin oradan gelmiş olması muhtemeldir. Üsmend ayrıca Esmend veya Semend şeklinde de okunur.[66]

Kaynaklarda isminin Muhammed olduğu konusunda ittifak bulunmakta, ancak babası ve dedesinin isimlerinde farklı tesbitler yer almaktadır. Çoğu tabakat kitabında adı Muhammed b. Abdülhamîd olarak anılırken, bazılarında Muhammed b. Abdülmecîd, birinde ise Muhammed b. Abdürreşîd olarak zikredilmektedir. Bu eserlerdeki

65 İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Lîsânü'l-Mîzân*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1390/1971, V, 243; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, II, 74-75; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 56; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 186b.
66 Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 255-256; Hamevî, Şehâbüddin Ebû Abdullah Yâkūt b. Abdullah, *Mu'cemü'l-büldân* (nşr. Ferîd Abdülaziz el-Cündî), Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts., I, 224; İbnü'l-Esîr, İzzüddîn el-Cezerî, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*, Dâru Sadır, Beyrut, ts., I, 59; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

farklılığın Abdülhamîd isminin yanlış okunmasından kaynaklandığı kuvvetle muhtemeldir.[67] Semerkand âlimleri arasında sayılan babası Ebû Muhammed Abdülhamîd b. Ömer el-Üsmendî'nin Semerkand'da vaiz olduğu kaydedilmektedir.[68]

Öte yandan Üsmendî'nin dedelerinin isim zincirinde ise Hasan ve Hüseyin'in öncelik ve sonralığı noktasında, kaynaklardaki bilgiler birbirine uymamaktadır.

Künyesi büyük çoğunlukla Ebü'l-Feth şeklinde zikredilmekte, bazılarında ise Ebû Hâmid[69] şeklinde geçmektedir.

Lakabı bazı kaynaklarda Alâ'[70], bazılarında Alâüddîn[71], Alâü'd-devle ve'd-dîn[72] veya Alâü'l-âlem[73] olarak da geçmektedir.

Nisbesi ise genelde doğum yerine nisbetle el-Üsmendî olarak geçer. Ancak birçok yerde Üsmend'in bağlı bulunduğu şehir dolayısıyla Semerkandî nisbesiyle de anılmaktadır. O yüzden Üsmendî'nin bazen *Tuhfetü'l-fukahâ* ve *Mîzânü'l-usûl* müellifi Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî ile karıştırıldığı görülmektedir. Kendisine Râzî nisbesinin de verildiğine bazı eserlerde rastlanmaktadır.[74]

---

67 İbnü'l-İmâd, Şehâbeddin Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed ed-Dımaşkî, ***Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*** (nşr. Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk 1411/1991, VI, 348; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176. Nitekim *Şezerât*'ın nâşiri önceki baskılarda yer alan bu yanlışı tahkikinde başka kaynaklara dayanarak düzeltmiştir. Ayrıca üzerinde çalıştığımız kendi eserinin başında da Muhammed b. Abdülhamîd olarak takdim edilmektedir.

68 Nesefî, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*, s. 303-304.

69 Meselâ bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

70 Safedî, Salâheddin Halîl b. Aybek, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât* (nşr. Sven Dedering), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1974, III, 218.

71 İbn Tağrîberdî, Cemâleddin Ebü'l-Mehâsin Yûsuf el-Atabekî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, Dârü'l-kütüb, Kahire, ts., V, 379; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

72 bk. Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, vr. 92b.

73 Sem'ânî, *el-Ensâb*, s. 256; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Mektebetü'l-maârif, Beyrut 1977, XII, 254; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 243; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 209; Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Tabakātü'l-müfessirîn* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Mektebetü Vehbe, Kahire 1396/1976, s. 107; Kâtib Çelebi, II, 1187, 1636, 1868

74 İbn Kesîr, *el-Bidâye en-nihâye*, XII, 254; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, V, 379.

Ailesi ve çocukları hakkında ise kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur.

Hocaları hakkında da teferruatlı bilgi bulunmamakla birlikte Eşref b. Muhammed el-Alevî'den (ölüm tarihi bilinmiyor) fıkıh öğrendiği, es-Sadrü'l-şehîd olarak meşhur olan Burhânü'l-eimme Ömer b. Abdülaziz b. Mâze el-Buhârî'den (ö. 536/1142) hadis rivayet ettiği ve Ali b. Ömer (veya Osman) el-Harrât'tan hadis dinlediği nakledilir. Öğrencileri arasında ise Ebü'l-Muzaffer Cemaleddin Es'ad b. Muhammed b. el-Hüseyin el-Kerâbîsî (ö. 570/1174), Nizâmüddîn Ömer b. Ali b. Ebi Bekir el-Merginânî (ö. 600/1203) ve *el-Ensâb* müellifi Sem'ânî'nin oğlu Ebü'l-Muzaffer Fahreddin Abdürrahim b. Abdülkerîm es-Sem'ânî'nin (ö. 618/1221) adları zikredilir.[75]

Üsmendî'nin yaşadığı dönemde Ebû Hafs Necmeddîn Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin öğrencisi ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* şârihi Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî (ö. 540/1145) ve hemen sonra Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî (ö. 580/1185) gibi Mâtürîdî kelâm âlimleri bulunmaktadır. Öte yandan Eş'arî kelâmcısı ve meşhur *el-Milel ve'n-nihal* müellifi Şehristânî de (ö. 548/1153) aynı dönemde yaşamıştır. Ancak Üsmendî'nin adı geçen bu âlimlerle karşılaşıp karşılaşmadığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî (ö. 562/1167) Üsmendî'yle Semerkand'da birkaç defa karşılaştığını ve onun kendisine Kadî el-Ersâbendî'yi görmek için Merv'e gittiğini; ancak Kādî'nin o sırada orada bulunmadığını, bunun üzerine Sem'anî'nin babasının (yani Muhammed b. Mansûr es-Sem'anî'nin) dersini dinlediğini ve bir müddet sonra oradan ayrıldığını söylediğini nakleder.[76] İbnü'l-Cevzî

---

75 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 209; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 244; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 186a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176. Öğrencilerinden Kerâbîsî'nin *el-Furûk* adlı eseri Muhammed Tamûm tarafından tahkik edilip iki cilt halinde yayımlanmıştır (Vezâretü'l-Evkāf ve'ş-şüûni'l-İslâmiyye, Küveyt 1402/1982).

76 bk. *el-Ensâb*, I, 256. Sem'anî ayrıca Üsmendî'nin içki alışkanlığına dair bir kayıt düşerek bu sebeple ondan hadis almadığını; ancak oğlu Ebü'l-Muzaffer'in kendisinden hadis dinlediğini ve daha sonra Üsmendî'nin hac dönüşünde Merv'de onunla karşılaştığında, kendisinin de Sîd köyünde ona hadis naklettiğini belirtir. Ayrıca İbnü'l-Cevzî de Sem'anî'nin söz konusu ifadesini naklettikten sonra

de (ö. 597/1201) Üsmendî'nin Bağdat'a gelip kendisinin vaaz meclisinde bulunduğunu bildirir.[77] Bazı kaynaklarda onun Bağdat'ta Şemseddîn b. Hüsâm b. Burhân ile dostluğuna da işaret edilmektedir.[78]

Hayatının sonlarına doğru hac yaptığı anlaşılan Üsmendî,[79] 552/1157 yılında 64 yaşında iken Buhâra'da vefat etmiştir.[80] 563 yılında vefat ettiğini nakledenler de vardır.[81]

Biyografisini veren kaynaklarda kuvvetli bir münazaracı olarak tanıtılan Üsmendî, cedel ve konuşma sanatında çok başarılı bir Hanefî fakihi ve kelâm âlimidir. Üsmendî'nin aşağıda zikredilecek *Tarîkatü'l-hilâf* ve *Bezlü'n-nazar* adlı eserlerini neşreden M. Zekî Abdülber de söz konusu kitaplarında onun fıkha ve hilâfiyâta hâkimiyetinin açıkça fark edildiğini, dolayısıyla tabakat kitaplarında fukahâ ve kelâmcıların önde gelenlerinden biri şeklinde tanıtılmasının isabetli olduğunu belirtir. Neşrettiğimiz bu eserinde de muhalif görüş sahiplerini ilzâm etme tekniklerini kullanmada mâhir olduğu farkedilmektedir.

Üsmendî'nin telif ettiği eserler şu şekilde sıralanabilir:

1. *Hasrü'l-mesâil ve kasrü'd-delâil.* Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin hilafla ilgili meşhur manzûmesinin şerhi veya müellif tarafından yapılan şerhinin tertibidir.[82] Daha çok *Şerhu Manzûmeti'n-Nesefiyye* olarak bilinmektedir. Süleymaniye ve diğer kütüphanelerde birçok yazma nüshası mevcuttur. *Muhtelifü'r-rivâye fî şerhi'l-Manzûme* veya *Avnü'd-dirâye ve muhtelifü'r-rivâye* adlarıyla Üsmendî'ye nisbet edilen bu eserler farklı isimlerine rağmen aynı kitaplardır.[83] Kütüphane kayıtlarına bu isimlerle giren nüshalar üzerinde yaptığımız karşılaştırmalar neticesinde, bunlar arasında bir farklılığın bulunmadığı ortaya çıkmıştır.[84] Kâtib Çelebî ve Kehhâle'nin *Hasrü'l-mesâil*'i Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Uyûnü'l-mesâil* adlı eserinin şerhi olarak tavsif etmeleri ise bir sehivden kaynaklanmış olmalıdır.[85]

2. *Tarîkatü'l-hilâf fi'l-fıkh beyne'l-eimmeti'l-eslâf.* Muhammed Zekî Abdülber tarafından tahkik edilip yayımlanmıştır.[86] Fıkıhtaki ihtilafların taharet bahsinden başlanarak fürûdaki tertibe göre işlendiği bir eserdir. Kitap ve mesele tasnifi esas alınmıştır. Ayrıca her bir konuda mezheplerin delilleri ve usûl prensiplerine de yer verilmiştir. Neşrettiğimiz *Lübâbü'l-kelâm*'ın başında da müellif bu eserinin adını zikreder.

3. *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl.* Fıkıh usûlü eseri olup kaynaklarda Üsmendî'nin eserleri arasında sayılmaktadır.[87] Süleymaniye Kütüphanesinde bir yazma nüshası bulunan[88] eser Muhammed Zeki Abdülber tarafından neşredilmiştir.[89]

4. *et-Ta'lika fi'l-fıkh.* Birkaç cilt olup *el-Alemî* olarak bilinmektedir.[90]

Üsmendî'nin bilahare zühd hayatına başladığını ve münazarayı bile terkettiğini yazar (İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem* [nşr. Süheyl Zekkâr], Dârü'l-fikr, Beyrut 1405/1995, X, 486). Bu anlatımlardan hac dönüşü Üsmendî'nin önceki alışkanlıklarını terk ettiği anlaşılmaktadır.

77 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 486.

78 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 209.

79 Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 256; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

80 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, II, 74-75; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 56. Ayrıca bk. Fîrûzâbâdî, *el-Mirkâtü'l-vefiyye*, vr. 64ᵇ-65ᵃ.

81 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 486; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, V, 379, İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VI, 348.

82 Bu adla Nesefî'nin bizzat kendisine nisbet edilen şerhin nüshaları için bk. Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 720, 721. Kâtib Çelebî *Manzûme*'nin şerhlerini sayarken hem *Hasrü'l-mesâil* hem de *Avnü'd-dirâye* adlı şerhleri Üsmendî'ye nisbet eder ki bunlar aynı eserlerdir (bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1868).

83 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1636, 1868. *Hasrü'l-mesâil*'in Üsmendî'ye nisbet edilen 604 h. istinsah tarihli en eski nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2288.

84 Misal için bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2288; Fatih, nr. 2141; Laleli, nr. 1041.

85 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1187; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Müessesetü'r-risâle Beyrut 1414/1993, III, 387.

86 Muhammed b. Abdülhamid el-Üsmendî, *Tarîkatü'l-hilâf fi'l-fıkh beyne eimmeti'l-eslâf* (nşr. Muhammed Zekî Abdülber), Mektebetü dâri't-türâs, Kahire 1410/1990. Sem'ânî (*el-Ensâb*, I, 256) ve Safedî (*el-Vâfî*, III, 218) de Üsmendî'nin hilaf konusunda bir eser telif ettiğini bildirirler. Ayrıca bk. Brockelmann, *GAL*, I, 375.

87 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 387.

88 bk. Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 566.

89 Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* (nşr. Muhammed Zekî Abdülber), Mektebetü dari't-türâs, Kahire 1412/1992.

90 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 486; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 209; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 244; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VI, 384; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 387.

5. *el-Emâlî fi't-tefsîr.* Üsmendî hakkında bilgi veren kaynakların çoğunda onun bir tefsîr kitabı imlâ ettiği kaydedilir.[91]

6. *Lübâbü'l-kelâm.* Üzerinde çalışma yapıp neşrettiğimiz bu eser olup aşağıda geniş bilgi verilecektir.

Tuhfetü'l-fukahâ, Mîzânü'l-usûl, Şerhu Câmii'l-kelâm ve *Şerhu Te'vîlâti'l-Kur'ân* adlı eserler Alâeddîn es-Semerkandî'ye (ö. 540/1145) ait olmalarına karşılık bazı kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında yanlışlıkla Alâeddin el-Üsmendî'ye nisbet edilmiştir. Öte yandan *Hediyyetü'l-ârifîn* müellifi Bağdâdî'nin, onu daha sonraki yıllarda yaşayan Sâbûnî'nin şârihi olarak tanıtması bir zuhûl eseri sayılmalıdır.[92]

B. Kelâmî Görüşleri

Daha çok fıkıhçılığı ve hilâf ilmindeki yeri ile tanınan Üsmendî'nin neşrettiğimiz bu eseri, onun kelâmcı yönünü de ortaya koymaktadır. *Lübâbü'l-kelâm*'ın sonunda daha hacimli bir kelâm eseri telif etme sözü veren[93] Üsmendî'nin buna fırsat bulup bulamadığı konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ancak mevcut eseri bile onun kelâma vâkıf olduğunu göstermektedir. Daha önemlisi Üsmendî'nin görüşleri Mâverâünnehir kelâmının devam eden bir gelenek olduğunu, sadece 3./9. ve 4./10. yüzyıllarla sınırlı olmadığını, arada kayıp halkalar gözükmekle birlikte 5./11. asrın sonlarında güçlenip devam ettiğini ispatlar mahiyettedir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi her seferinde İmâmü'l-Hüdâ unvanıyla birkaç defa zikreden Üsmendî,[94] Mâtüridiliği ise bir mezhep veya ekol olarak anmamaktadır. Buna karşılık Eş'arîyye'den söz etmesi[95] Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebsıratü'l-edille*'deki çabalarına rağmen Mâtürîdiliğin Hanefî Ehl-i sünnet kelâmı içinde henüz tam

[91] Kureşî, *a.g.e.*, III, 209; İbn Kutluboğa, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, II, 177; Leknevî, *a.g.e.*, s. 176.

[92] bk. Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 92; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, *a.g.e.*, III, 387. Ayrıca bk. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 462; Darülmesnevî, nr. 485 vs.

[93] *Lübâb*, vr. 153ª.

[94] bk. *Lübâb*, vr. 98ª, 135ª, 141ª-ᵇ, 143ª. Üsmendî ayrıca Mâtürîdî'nin öğrencisi Ebü'l-Hasan er-Rüstüfeğnî'ye de atıfta bulunmaktadır (vr. 141ª).

[95] *Lübâb*, vr. 114ᵇ, 143ᵇ.

olarak müstakil bir konumda görülmediğini gösterir. Üsmendî'nin kitabında Nesefî ve Pezdevî'ye de atıfta bulunmaması dikkat çekici olmakla birlikte, bu âlimlerin kendi zamanına yakın yaşamalarının da bunda etkisi söz konusu olabilir.

Üsmendî'nin kelâmcılığıyla ilgili öncelikle bütün tabakat kitaplarında işaret edilen münazaracılığı ve cedeldeki mahareti öne çıkmaktadır. O, ele aldığı konuyla ilgili önce bütün farklı görüşlere yer vermekte, sonra muhalif görüşlerin delillerini ele almakta, daha sonra bunları cevaplayarak "Ehlü's-sünne ve'l-cemâa" dediği Hanefî/Mâtürîdî ekolün nakli ve aklî delillerini sunmaktadır. Muhalif görüş ve delillere cevap verirken, eğer muhaliflerin karşı delilleri (şubeh) varsa bunlara da işaret edip kendi deyimiyle geçersizliklerini (butlan) ortaya koymaktadır. Genelde cevap verirken yeni argümanlar getirmek yerine, onların görüşlerini analiz edip sonunda yanlışlık ve çelişkilerini bizzat kendilerine kabul ettirme metodunu kullanmaktadır. Dikkati çeken diğer bir husus, münazaralarında onun tekrara düşmemesi ve haşviyata kesinlikle yönelmemesidir.

Üsmendî, görüşünü savunup doğruluğunu ispat ederken, okuyucunun meseleye iyice vâkıf olması kesin kabule ulaşması için iki aşamalı bir istidlâl yoluna gitmektedir. "Tarîkatü'l-binâ" adını verdiği birinci aşamada meseleyi önce ilke bazında ele alıp ne olduğunu, neleri ihtiva ettiğini ortaya koyar; "tarîkatü'l-ibtidâ" dediği ikinci aşamada ise tafsilata girip konunun bütün boyutlarını verir ve onları baştaki ilke etrafında temellendirir. Bu istidlâl tarzı, Üsmendî'nin eserine orijinalite kazandırmaktadır.[96]

Bununla birlikte aşağıda verilecek muhteva tahlili incelendiğinde, Üsmendî'nin muhakeme gücü, cevap verme kabiliyeti ve kendine has görüşleri kolayca fark edilebilir. Ehl-i sünnet ve Mâverâünnehir kelâm ekolünün konu tasnifine uyularak kaleme alınan *Lübâb*'da kısa bir mukaddimeden sonra Fasıl şeklinde ayrılan başlıklarla temel kelâm konuları işlenmektedir. Müellifin ele aldığı konuları sırasıyla ilim-nazar, ulûhiyyet, nübüvvet, ef'âl-i ibâd, imân, âhiret ve imâmet ana bölümlerine ayırmak mümkündür.

[96] Misal olarak bk. *Lübâb*, vr. 123ᵇ-124ª.

1. Bilgi ve Akılyürütme

Usûlüddîn konularını yeni öğrenmeye başlayanlara yol göstermek ve daha geniş bilgileri elde etmek için giriş olması amacıyla bu eseri te'lif ettiğini bildirerek kitabına başlayan müellif, kısa mukaddimesinde usûlüddîni öğrenmenin gayesi üzerinde durmaktadır. Bu ilmin gayesini, mükellef insanın ebedî saadete ulaşıp daimî azaptan kurtulması için doğru itikadı açıklamak ve Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında bilgi sahibi olmak şeklinde açıklayan Üsmendî, usûlüddîni bilmeye bu açıdan ihtiyaç bulunduğunu belirtir. Saadete ulaşmanın ve azaptan kurtulmanın nihâî mercii olan Allah, böyle bir neticeye ulaşmayı vacipleri yerine getirmeye ve kötülüklerden korunmaya bağlamıştır. Söz konusu dinî sorumlulukları yerine getirmek ise bu konularda bilgi sahibi olmakla, kısaca mükellefiyeti ve onun şartlarını bilmekle mümkündür. O yüzden ilim farz kılınmıştır.[97]

Günümüze ulaşan eserler incelendiğinde, Ehl-i sünnet kelâmcıları arasında bilgi bahsine müstakil başlıkla Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde yer verildiğini,[98] İbn Fûrek kanalıyla Eş'arî'nin de bu konuya genişçe temas ettiğini[99] ve daha sonraki kelâm eserlerinde konunun bir bölüm haline geldiğini görüyoruz.[100] Müteahhirîn döneminde kelâm ilminde bilgi konusu daha fazla önem kazanmaya başlamış[101] ve bu ilim sadece "mevcûd"u değil "mâlum" olan her şeyi ilgi alanına almıştır.[102]

[97] bk. *Lübâb*, vr. 92b.

[98] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (Topaloğlu-Aruçi), s. 11-21. Bundan sonraki dipnotlarda *Kitâbü't-Tevhîd'in* bu neşri esas alınacaktır.

[99] İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-İsfahânî, *Mücerredü Makālâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Dârü'l-meşrik, Beyrut 1986, s. 10-32.

[100] Bâkıllânî, Kādî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Temhîdü'l-evâil fî telhîsi'd-delâil* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Müessesetü'l-kütübi's-sekāfiyye, Beyrut 1407/1987, s. 25-36; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 4-21.

[101] bk. Îcî, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, ts., s. 9-40; Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Makāsıd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1409/1989, I, 187-285.

[102] Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*, I, 23; krş. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 6.

Üsmendî bu bölüme bilginin tarifiyle başlar ve isim vermeden kelâmcıların farklı tariflerini nakledereк onlar hakkında görüşlerini belirtir.[103] Bilginin "itikad" olarak tarif edilmesini[104] doğru bulmayan müellif, bu durumda bilgi sahibinin de "mu'takid" olarak tanımlanacağını, halbuki ikisi arasında fark bulunduğunu, o yüzden Allah'ın kendisini âlim olarak tavsif ederken mu'takid olarak vasıflandırmadığını belirtir. Diğer taraftan bilginin itikâd olarak tanımlanmasının da itikadı ayrıca tanımlama ihtiyacını doğuracağı için, ona göre uygun bir tarif değildir.

Bilginin "mârifet" olarak tarifini de kabul etmeyen Üsmendî, önceki itiraz noktalarına ek olarak mârifetin lügatte sonradan elde edilen bilgi anlamına geldiğini, bilginin mârifet olarak tanımlanması durumunda sınırlandırılmış olacağını belirtir.[105] Buna karşılık bilginin "sâhibini âlim eden mânâ" veya "kendisiyle kişinin âlim olduğu şey" şeklindeki tariflerini tercih eden Üsmendî'ye göre bu tarifte bilginin âlimle tanımlandığı yönündeki itirazlar yersizdir. Çünkü bilginin kendisi ve özellikleri göz önüne alınarak bu tarif yapılmıştır. Üsmendî delil olarak hareketin de "kendisiyle müteharrik olunan şey" olarak tanımlandığı örneğini verir.[106]

Üsmendî daha sonra orijinal bir yaklaşımla bütün ilimlerin iyi olduğunu ve bilme özellikleri itibariyle ilimlerin kendisinde eksiklik veya kötülüğün bulunmadığını ifade eder. Çünkü bazı ilimlerin üstünlüğünden söz edilmesi, kendileriyle ilgili şey hakkında bilgi elde edilmesi sebebiyledir ve bu durum istisnasız her ilim için aynıdır. Zira var oluşu itibariyle ilim, mâlûmun kendisidir ve onun sayesinde sahibi şek, cehil ve zan gibi kusurlardan kurtulur. Varlığıyla eksiklikleri ortadan kaldıran her şey, zatları itibariyle ancak iyi vasfına sahip olur.

[103] *Lübâb*, vr. 93a-93b.

[104] Ebü'l-Muîn en-Nesefî bu ilim tarifini Mu'tezile'den Kâ'bî olarak bilinen Ebü'l-Kāsım el-Belhî'ye nisbet eder. bk. *Tebsıratü'l-edille*, s. 4.

[105] İlmin "ma'rifetü'l-ma'lûm" olarak tarif edilmesi, Bâkıllânî'ye aittir (*et-Temhîd*, s. 25). Nesefî de *Tebsıratü'l-edille*'de (s. 6) bu tarifi Bâkıllânî'ye atfen verir.

[106] Üsmendî'nin bu savunmasının çok güçlü olmadığını söylemek yanlış olmaz. Zira bu tarif de âlimin veya mütaharrikin yeniden tarif edilmesini gerektirir. Nesefî de Eş'arî'den nakledildiğini belirttiği bu tarifi "efrâdını câmî ağyarını mâni" diye niteler (*Tebsıratü'l-edille*, s. 9).

Sihir vb. nehyedilen ilimler ise bizzat, yani bilinmeleri açısından değil, kötüye kullanımları sebebiyle yasaklanmıştır.[107] Bu görüşüyle bilme noktasında ilimlerden hiçbirine herhangi bir aşağılama ya da engel getirmeyen Üsmendî, diğer kelâmcılara göre ilimlere karşı daha açık bir tavır sergilemiş bulunmaktadır.

İlimlerde mutlak kötü vasfını kabul etmeyen Üsmendî fazilet açısından ve sağladıkları bilginin değeri nisbetinde ilimler arasında bir derecelendirme yapmakta beis görmez. Zira ona göre nasıl ürettiği ürünün niteliğine göre sanatın ve sanatçının derecesi artıyorsa, bilineni üstün ve değerli oldukça ilmin de derecesi artar. Dolayısıyla mesela insanları mânevî kurtuluşa erdiren fıkıh usûl ve ahkâmı ilmi, astroloji, tıp, felsefe gibi ilimlerden daha üstündür. Öte yandan hiçbir ilim, konusu Allah'ın zâtı ve sıfatları olan kelâm ve tevhîd ilminden daha üstün olamaz. Çünkü Allah en üstün, en büyük ve en yüce varlıktır.[108]

Bilgiyi "kadîm" ve "muhdes" şeklinde ikiye ayıran Üsmendî, sonsuz bilgiyi Allah'ın ilmine hasreder. Sonlu bilgiyi ise bedîhî bilgi, bedihî olmayan zarûrî bilgi ve istidlâlî ilim şeklinde üçe ayırır. Bedîhiyi insanın kendi varlığı hakkındaki bilgisi, küllün cüzden büyük olduğu bilgisi gibi ilk anda ve bir çırpıda oluşan, herhangi bir öncül gerektirmeyen, istense de şüphe edilemeyen bilgi olarak tarif eder. Zarûrî, ancak bedihî olmayan bilgi de, duyularla elde edilen bilgiler gibi istense de şüphe edilemeyen, ancak bir anda hâsıl olmayan ve bazı şeylerin önceden bilinmesini gerektiren bilgidir. İstidlâlî bilgi ise bir anda oluşmayan, ön bilgiler gerektiren ve şüphe duyulabilen bilgidir. Cisimlerin hâdis oluşu ve Allah'ın varlığının ispatı gibi.[109] Görüldüğü üzere epistemoloji gibi oldukça girift bir konuda öz ve açık ifadeler kullanan Üsmendî, Allah'ın varlığı ile ilgili akıl yürütmede, kabul ve red açısından, aklî bir kesinliğin bulunmadığını kabul etmektedir.

Bilgi elde etme yolları (esbâbü'l-ilim) hakkında duyular, haber ve nazara dayalı klasik tasnifi verdikten sonra, duyuların, dolayısıyla bilginin hakîkatini inkâr eden ve insandan insana değişen mutlak sub-

[107] *Lübâb*, vr. 93^b.
[108] *Lübâb*, vr. 94^a.
[109] *Lübâb*, vr. 94^{a-b}.

jektivizmi savunan sofistlerin (Sûfestâiyye) tezinin yanlışlığına temas eden müellif, onlara cevap verilmesinin gerekliliğini bile tartışmaya açık görür.[110] Haberi de "mütevatir" ve "haber-i resûl" olarak ikiye ayırarak resûl olduğu ispat edilen kişinin vürûdu kesin, haberinin de mütevatir gibi bağlayıcı ilim ifade edeceğini belirtir. Bu konuda ise Şîâ'nın Ca'feriyye kolunun muhalefetini zikreder.[111]

Üçüncü bilgi vasıtası olan ve Dehrîlerin kabule yanaşmadığı akıl yürütmeyi (nazar) ise Üsmendî kesin bilginin bulunamaması durumunda yapılan "teemmül ve tefekkür" şeklinde açıklar. Duyuların ulaşamadığı ve hakkında zaruri bilgi bulunmayan konularda, akıl yürütmenin devreye girdiğini belirten Üsmendî, pratik hayattaki yaygın kullanımı dikkate alındığında, onsuz bir iş yapılamayacağını belirtir. Zira insanlar bir problemle karşılaştıkları zaman işi cehalete, kendi haline veya zevke bırakmayıp konuyu bilme ve konuya çözüm getirme hususunda gayret gösterirler. Dolayısıyla bu konudaki tarihsel ve sosyolojik tecrübe, akıl yürütmenin gerekliliğinin ispatında önemli bir delil teşkil eder.

Yapılan akıl yürütmeler sonunda farklı görüşlerin, birbirine zıt neticelerin çıkmasından dolayı, akıl yürütme faaliyetini bütünüyle geçersiz sayıp bağlayıcılığını reddedenlere karşı Üsmendî şu cevabı verir: Sahih akıl yürütme tektir ve doğrudur; bunun yanında fâsid olanların da bulunması bu yöntemi kullanmaya engel teşkil etmez. Ancak akıl yürütmenin doğru kabul edilebilmesi için aklî yeterlilik, araştırılan hususun önceden bilinen bir şey olmaması, delile dayanması, sonuca gitmesine bir engel bulunmaması gibi şartları haiz olması gerekir. Nitekim meselâ bir ateist (Dehrî) kendince bir akıl yürütmeyle Allah'ın varlığını inkâra ulaşabilmekte, bir düalist (Senevî) de iki tanrının varlığını kabul edebilmektedir. Ancak onların akıl yürütmeleri yanlış telakki edilir ve bunların mevcudiyeti akıl yürütmenin kendisini çürütmez. Öte yandan akıl yürütmeyi inkâr edenlerin bunu yine bir akıl yürütme yoluyla ortaya koymaya çalıştıklarını ileri süren Üsmendî, soru cevap metodu ve güçlü bir ilzâm tekniğiyle onlara cevap verir.[112]

[110] *Lübâb*, vr. 94b. Benzer yaklaşım için bk. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 12.
[111] *Lübâb*, vr. 94b-95^a.
[112] *Lübâb*, vr. 95a-96^b.

Akıl yürütmenin bilgi elde etme vasıtası olduğunu kabul ettikten sonra, Allah'ın varlığını ispat konusunda akıl yürütmenin delil olup olmadığı üzerinde duran Üsmendî, bununla ilgili olarak Allah'ı bilmenin aklen ve dinen gerekliliği prensibinden hareket eder. Buna göre insanın kendisini yaratan bir yaratıcının varlığını düşünmek ve ona şükür görevini yerine getirmek için akıl yürütme yapması vacip ve bu konuda taklit caiz değildir.

Bu yaklaşımın, Müslümanların çoğunluğunun sahip olduğu taklidî imânı tehlikeye düşüreceği itirazına karşı ise Üsmendî şu izahı yapar: Müslümanların avâmı, mutlak mukallit değil, icmâlî de olsa, genellikle kendine göre delillere dayalı bir imana sahiptir. Her ne kadar karşı delillere cevap verecek ve delillerin inceliklerini bilecek güçte değilse de, eserden müessire bir yaratıcı fikrine ulaşabilmektedir. Ayrıca imanda taklidin caiz olmaması, hak olanı taklit edenin uhrevî kurtuluşuna engel değildir. Ehl-i sünnet imamlarının da benimsediği gibi, imânın gerçekleşmesi için tasdik yeterlidir. Yalnızca nazar ve istidlâlle ilgili yükümlülüğünü ihmal ettiğinden günahkâr olan mukallid, eğer bâtılı taklit etseydi o takdirde azaba müstahak olurdu.[113] Gazzâlî tarafından da kelâmcılara yapılan tenkitlerden biri olan[114] mukallidin imânının sıhhati meselesinin Üsmendî tarafından ince bir ayırımla çözüldüğü görülmektedir.

Aklın fiillerdeki iyi ve kötüye vâkıf olup olamayacağı konusuna Mâtürîdî'den nakledilen[115] ve Ebû Hanîfe'ye kadar dayandırılan müspet yaklaşımı benimseyen Üsmendî, bu görüşte aklın zannedildiği gibi hüküm koyucu (mûcib) değil isbat edici (delil) olduğunu belirterek Eş'arî'nin hüsün ve kubhun tesbitini sem'î delillere hasreden muhalif görüşüne de işaret eder.[116] Buna karşılık olarak sem'in kaynağı olan nübüvvetin doğruluğunun ispatında bile aklî istidlâle ihtiyaç bulunduğunu ileri sürer ve Eş'arîlerin ise Allah'ın, hiçbir günahları olmaksızın insanları cezalandırabileceği noktasına kadar götürmelerini eleştirir.[117]

[113] *Lübâb*, vr. 96ᵇ-97ᵇ.
[114] Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1406/1985, s. 78-86; M. Sait Özervarlı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIII, 510.
[115] Akıl ve nazarın iyi ve kötü, faydalı ve zararlı şeyleri ayırdetmeyi sağladığı konusunda Mâtürîdî'nin ifadeleri için bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3-5, 207-210.
[116] krş. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 285.
[117] *Lübâb*, vr. 98ª-99ª. Üsmendî'nin bilgi ve akılyürütme konusuyla ilgili görüşleri hakkında daha daha ayrıntılı izahlar için bk. M. Sait Özervarlı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 10 (2003), s. 39-63.

2. Allah'ın varlığı ve sıfatları

Allah'ın varlığının ispatı ile ilgili bölüme Üsmendî, kelâmcıların âdeti üzere, meselenin ontolojik alt yapısını teşkil eden âlemin hüdûsu konusu ile başlar. Konuyla ilgili olarak önce âlemin bütün maddî yapısının kıdemini savunan Dehrîler ile, âlemin anâsır ve heyûlâsı ile kıdemine kâil olan Felâsife'nin görüşlerini reddeder. Bu amaçla, "Allah'ın dışındaki her şey" (mâsivallah) şeklinde tanımladığı âlem[118] kelimesinin etimolojisini verir ve tabiatın, yani maddî âlemin ortaya çıkışını (hüdûs) cevherlerle kaim bulunan arazların değişkenliğine bağlar. Bu bağlamda sırasıyla arazların varlığı, arazların hüdûsu, cevher ve cisimlerin arazlara dayandığı ve hâdis varlıklar üzerine kurulu olanın yine hâdis olacağı şeklindeki argümanları ispat etmeye çalışır. Ona göre âlemin kıdemini savunanların, nesneler arasındaki sebep sonuç ilişkisi sebebiyle, âlemde bir başlangıç kabul etmeyip her bir şeyin bir başkasından kaynaklandığını, dolayısıyla kıdemden başka bir çare bulunmadığını ileri sürmeleri tutarlı değildir. Çünkü duyular dünyasında da bütün fiillere, ister bir âlet yardımıyla isterse doğrudan yapılsın, iptidâen başlanır ve böylece sürekli yeni fiiller gerçekleşir.[119]

Âlemin hüdûsu, yani sonradan meydana geldiği ortaya konunca onu ihdâs edenin varlığının kendiliğinden ispatlanacağını belirten Üsmendî, varlığı ve yokluğu eşit olan âlemin kendi var oluşunu belirleyemeyeceğini, bunu ancak kudret sahibinin tercihinin tayin edebileceğini ifade eder. Ona göre bu yüzden âlemin varlığını irade eden gücün, âlemin aynısı ya da bir parçası olması mümkün değildir. Ayrıca O'nun yaratmasının bağlayıcı bir illete dayanması da O'nu sınırlamış

[118] Aynı tanımlama için bk. Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, *el-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fî usûli'l-i'tikâd* (nşr. Esad Temîm), Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrut 1405/1985, s. 39.
[119] *Lübâb*, vr. 99ª-103ᵇ. Mâtürîdîlerin âlemin hudûsu ile ilgili başkasına muhtaç oluş, zıtları barındırma, değişim ihtivâ etme, cüzlerinin hudûsunun müşahede edilmesi, cisimlerin hareket veya sükûnun dışına çıkmaması ve her an yok olma ihtimali gibi duyulara ve akla dayalı istidlâlleri için ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25-28; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 44-60.

olacağından caiz değildir. Dolayısıyla yaratma hadisesi bilfiil ve ihtiyârîdir.[120]

Âlemin hüdûsunun ispatı yoluyla onun yaratıcısının ispat edilmesinden sonra, Üsmendî O'nun vasıf ve özellikleri (sıfâtullah) konusunu ele alır. Kelâm literatüründe selbî sıfatlar olarak bilinen ve Allah'a nispet edilemeyen, ondan tenzih edilen vasıflar sırasıyla O'nun ma'dûm değil, mevcut; hâdis değil, kadîm; çok değil tek oluşunu ayrı ayrı başlıklarla ispatlar. Allah'ın varlığının ispatı, ona göre aynı zamanda onun ma'dûm olma ihtimalini ortadan kaldırır; ayrıca âlemi yaratan ve dolayısıyla irade ve kudret sahibi olan bir varlık için adem düşünülemez. Öte yandan Allah'ın kadîm değil, hâdis olması durumunda onun da bir muhdisinin bulunması gerekir. Halbuki bu durum kısır döngüye (teselsül) götürür ve sonsuza kadar tekerrür eder durur.[121]

Allah'ın birliği (vahdâniyet) ve ulûhiyyetin çokluğu kabul edemeyeceği konusunda ise klasik kelâmda sıkça kullanılan "çokluğun ihtilâfa yol açacağı", ihtilâfın da "ilâhlardan biri veya bir kısmının acziyeti" anlamına geleceği şeklindeki delili kullanan Üsmendî, meselâ birinin bir cismi hareket ettirmek isterken diğerinin sükûnunu isteyebileceği, birinin bir varlığı yaşatmak isterken diğerinin ölmesini tercih edebileceği gibi örnekler verir. Kur'an'daki temânû deliline de işaret eden müellif, bununla Seneviyye ve Mecûsîlerin ikili ulûhiyyet anlayışlarının da zorunlu olarak çürütüldüğünü belirtir. Ona göre aynı durum Hıristiyanların terkibe ve uknumlara dayalı inanç esasları için de geçerlidir.[122]

Aynı şekilde Allah'ın araz, cevher, cisim, mürekkep ve bir mekânda olma ihtimallerini de nefyeden Üsmendî, bunların O'na sınırlama ve noksanlık getireceği ve hâdis varlıklara benzeteceği tezini savunur. Böyle bir ilâh anlayışının yani cisim, cevher ve araz olmayan, ayrıca

[120] *Lübâb*, vr. 103ᵇ-104ᵃ.
[121] *Lübâb*, vr. 104ᵃ.
[122] *Lübâb*, vr. 104ᵇ-105ᵇ. Mâtürîdî ise Allah'ın birliğini ispatlarken "bir"in üstünlük ifade etmesi, ulûhiyet mefhumunun başka otoritenin varlığını ortadan kaldırması, peygamberlerin mûcizelerinin engellenmemesi, birden fazla ilâhın kaçınılmaz olarak aczi gerektirmesi, kâinatta var olan ve tek iradenin eseri olduğu anlaşılan mükemmel uyum ve düzen gibi delilleri getirir (*Kitabü't-Tevhîd*, s. 37-41).

herhangi bir cihet ve mekânda bulunmayan ve zihinde tasavvur edilemeyen bir ilâhın varlığının ispatlanamayacağı şeklindeki muhtemel itiraza ise Üsmendî Allah'ın duyularla hissedilen (mahsûs) bir varlık değil, akılla bilinen (mâkûl) bir varlık olduğunu, dolayısıyla varlığının delillerle ispatlanabileceği cevabını verir. Nitekim insanda bulunan akıl, ilim ve kudret gibi özellikler de duyularla hissedilemedikleri halde, mevcudiyetleri istidlâlle bilinir.

Naslarda Allah'a nispet edilen Arş'ta istivâ,[123] semâda bulunma[124] ve inme[125] gibi haberî sıfat veya fiiller ile iki mevcud arasında mekân ve yön ilişkisinin mutlaka bulunacağı şeklindeki aklî delilleri karşılaştıran Üsmendî, bununla bağlantılı olarak Allah'a mekân ve cihet nisbet edilebileceğine dair görüşlere cevaplar verir. Yaptığı izaha göre söz konusu naslarda lafzî anlamlar murat edilmemektedir. Dolayısıyla zâhirî ve lafzî anlamı teşbih ifade eden nasların te'vîl edilmesi gerekir. Burada da istivâ hükmetme ve iktidâr; gökte bulunma, O'nun yarattığı eserlerin orada bulunması; nüzûl ise Cebrâil'in gönderilmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Diğer taraftan mekân münasebeti hâdis varlıklar arasında geçekleşse bile, varlık kategorisi tamamen farklı olan Allah için muhaldir.[126]

Allah'a ait kemâl sıfatları, sonradan yerleşen kelâmî ifadeyle sübûtî sıfatlarla ilgili olarak Felâsife ve Bâtıniyye'nin Allah'a sıfat nisbet etmeyen, Mu'tezile'nin ise temkinli davranarak sıfatları zata ircâ eden yaklaşımlarını reddeden Üsmendî, Allah'ı zâtıyla kâim sıfatlarla muttasıf kabul edip bu sıfatları müstakil olarak kabul eden Ehl-i sünnet görüşünün ayrıntıları üzerinde durur. Allah-âlem ilişkisini de anlamlandıran bu sıfatları Üsmendî kudret, ilim, hayat, sem', basar, irâde ve kelâm şeklinde sıralayarak her biri ile ilgili meseleleri tartışır.[127] Özellikle kelâm sıfatında Allah'ın kelâmının harf ve seslerle ilişkisi,

[123] Tâhâ 20/5; el-A'râf 7/54.
[124] el-Mülk 67/16.
[125] Yûsuf 12/2.
[126] *Lübâb*, vr. 106ᵇ-107ᵃ. krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 100-119; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 166-187. Bazı sıfatların teşbihi çağrıştırması dilin uluhiyeti ifade etme yetersizliği, kelime ve lafızların eksikliği ile de yakından ilgilidir. bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 43-47.
[127] *Lübâb*, vr. 108ᵇ-110ᵇ.

mukaddes kitapların mahlûk olup olmadığı ile ilgili klasik ihtilaflara yer verir.[128]

Söz konusu sıfatların zâtın dışında, fakat onunla kaim ve aynı zamanda kadîm oldukları hususunu özellikle vurgulayan Üsmendî, Mu'tezile ve diğer mezheplerle olan farklılığa dikkat çeker. Ayrıca Ehl-i sünnet kelâmının diğer kolu olan Eş'arîlerden farklı olarak Mâtürîdîlerin savunduğu tekvîn-mükevven ayırımını ve tekvîn sıfatının kıdemini savunur. Bu görüşün yaratılmış nesneleri de kadîm konumuna getireceği, dolayısıyla tekvinin kudrete râci olması gerektiği tezini reddeder. Buna karşılık tekvînin kadîm olmaması durumunda, Allah'ın havâdise mahal olacağı endişesini dile getirir.[129]

3. Nübüvvet

Allah'ın varlığı kabul edildikten sonra, O'nun tarafından insanlara doğruyu göstermek ve örneklik yapmak üzere peygamberlerin gönderilmesinin aklen muhal değil, mümkün olduğu temeli üzerine kurulu bulunan nübüvvetin ispatı meselesi Üsmendî'ye göre hikmet açısından vâcip ve gereklidir.

Nübüvvetin gerekliliğine karşı çıkan ve aklen mümtenî olduğunu savunan Berâhime'nin delillerine cevaplar veren müellif, insanlara maslahat ve mefsedetleri bildirmenin öncelikle Allah'ın tasarrufu olduğunu beyan eder. Nübüvvete karşı olanların en önemli iki delilinden biri aklın iyi ve kötüyü belirleme ve rehberlikte yeterliliği, diğeri ise peygamberlik delili olarak öne sürülen mûcizeyi sihirden ayırmanın zorluğu ve dolayısıyla peygamberlerin doğruluğunun tespitinin imkânsızlığıdır.

Birinci delille ilgili Üsmendî'nin kullandığı karşı delil şöyle özetlenebilir: Aklın bilgisi, Allah'a şükür ve ibadetin gerekliliği gibi temel ilkelerle sınırlı olup, bunun nasıl, ne kadar ve ne zaman yapılacağını tek başına aklın bilmesi mümkün değildir. Diğerine karşı ise Üsmendî,

[128] *Lübâb*, vr. 110b-112a.

[129] *Lübâb*, vr. 114b-115b. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 306-307.

gerçek tanımı göz önüne alındığında, mûcizenin hârikulâde gibi görünen diğer hadiselerle karışmasının mümkün olmadığı görüşünü ileri sürer. Çünkü mûcize çürümüş kemiklerin diriltilmesi, tedâvisi imkânsız hastalıkların iyileştirilmesi, küçük bir âsanın büyük bir yılana dönüştürülmesi gibi beşer kapasitesinin çok üstündeki olayların gerçekleşmesi demektir. Bunların insanların ustalık ve maharetleriyle karşılaştırılma ihtimali yoktur. Zaten mûcize, benzerinin gerçekleştirilemeyeceği iddiası ile peygamberler tarafından gösterilir ve ona muaraza edilemez. Halbuki diğer olağanüstü gibi görünen filler, birçok kişi tarafından taklit edilebilir cinsten olanlardır.[130]

Üsmendî'ye göre Ehl-i hadis kelâmcıları (muhtemelen Eş'ârîleri kastediyor), peygamberlerin gönderilişini caiz görmelerine mukabil, Ehl-i sünnet'in çoğunluğu bunun vâcib olduğunu savunur.[131] Ancak o, buradaki vücûbun Allah'a bir mecburiyet değil, hikmetin gereği olarak anlaşılmasının altını çizer. Hikmet açısından nübüvveti zorunlu kılan birinci unsur, ona göre, kulluğun mahiyetinin akılla bilinememesidir. Üsmendî'nin nübüvvetin gerekliliğini dayandırdığı ikinci husus ise yiyecek, gıda, ilaç, zehir gibi faydalı ve zararlı maddeleri aklın tek başına bilemeyeceği, bunun vahiyle öğrenilebileceği görüşüdür. Bunun tecrübe ile bilinebileceği itirazına karşı müellif zarar ve faydanın kişilerin tabiatına göre değişebildiğini, dolayısıyla insanların yanılabileceğini öne sürer.[132] Ancak tecrübeye bu derece bir güvensizlik göstermesi, muhtemelen o dönemdeki şartlardan kaynaklanmaktadır. Bünye farklılıkları veya diğer sebeplerle faydalı gıdalara alerji duyan veya tam tersi bir kısım zehirlerden etkilenmeyen vücutlar her zaman bulunmakla birlikte, insanların geneline uygulanabilecek bazı ölçüleri tecrübe ile çıkarmak mümkündür. O yüzden nübüvvetin ve

[130] *Lübâb*, vr. 118b-119a. Allah'ın vâzettiği hükümlerle ancak dünya ve âhiret mutluluğunun sağlanabileceği, insanların yalnızca kendi kapasite ve bilgileriyle her şeyi idrâk edemeyecekleri, özellikle Allah'a kulluğun nasıl yerine getirileceği konusunda peygambere ihtiyaç bulunduğu şeklindeki benzer deliller için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 271-280; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 454-467. Modern dönem kelâmcılarının benzer delilleri için bk. M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, s. 93-99.

[131] Benzer ifadeler için bk. Nesefî, *a.g.e.*, s. 453.

[132] *Lübâb*, vr. 119a-119b.

vahyin gerekliliğini İlâhî hidâyete ve mânevî yücelişe duyulan ihtiyaçla açıklamak daha doğru olacaktır.

Peygamberliğin ispatı üzerinde de duran ve nübüvvet iddiasındaki muayyen bir şahsın doğruluğunun ancak mûcize gösterme yoluyla gerçekleşebileceğini vurgulayan Üsmendî, burada mûcize tarifinin önem taşıdığını bildirir. Zira bütün vasıf ve şartlarını hâvi bir mûcizenin peygamberliğe delil teşkil etmesine geçerli bir itiraz söz konusu olamaz.[133]

Lübâbü'l-kelâm'da genişçe yer verilen konuların başında Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı gelmektedir. Bazı gruplar Muhammed b. Abdullah'ın peygamberliğini bütünüyle reddederken, diğer bazılarının ise onu sadece Araplara gönderilen bir peygamber olarak kabul ettiğini belirten Üsmendî, önce ikinci görüşe cevap verir. Üsmendî'ye göre Hz. Peygamber'in davetinin yalnızca Araplara yönelik olmadığı noktasında tevatür vardır. Ayrıca o, elçilerini Kisra ve Kayser'e göndermiştir. Kaldı ki aslolan sözünde doğruluğu kanıtlanan bir peygamberin bu konudaki sözlerine itimat edilmesidir.[134]

Hz. Peygamber'in genel olarak nübüvvetine delil olacak şekilde hissî mûcizeleri sıralayan Üsmendî, daha sonra müstakil olarak Kur'an mûcizesine yer verir. Kur'ân'ın kıyamete kadar devam eden bir mûcize olması açısından ayrı bir öneme haiz olduğunu, Arapların fesahat ve belâgatta onun benzerini getirmekten aciz kaldıklarını belirten Üsmendî, bu aczin ilgisiz kalıp önemsememekten ileri gelmediğini, aksine bütün niyet, arzu ve girişimlere rağmen Hz. Peygamber'in nübüvvetine ve getirdiği vahye bir kusur veya çelişki isnad edilemediğini belirtir.[135] Nitekim mezhebin imamı Mâtürîdî de nübüvvetin ispatında ne sadece hissî mûcizeleri delil getirenlere ne de bu tür mûcizeleri reddedenlere katılır. Mûcizeleri ve Allah'ın himayesine mazhar oluşu yanında, Hz. Peygamber'in güzel ahlâkını, adalet ve dürüstlüğünü, kendisine gönderilen Kur'an vahyinin eşsiz muhtevâsını ve herkese hitap edebilen rehberliğini öne çıkarır.[136]

[133] *Lübâb*, vr. 119b-120a.
[134] *Lübâb*, vr. 120b.
[135] *Lübâb*, vr. 120b-121a.
[136] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 315-330; daha fazla bilgi için krş. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 481-535.

Hz. Peygamber'le diğer şeriatlardaki hükümlerin nesh olmalarının İlâhî teşrî için değişim ve çelişki anlamına gelmediğini savunan Üsmendî, neshin bir dönemde konan hükmü kaldırma anlamına geldiğini, maslahat ve mefsedetler zamana göre değiştiği için çelişki halinin yalnızca aynı zamanda farklı hükümler koyma durumunda geçerlilik kazanacağını ifade eder.[137]

Kur'ân'ın i'cazına gelince: Hem fesahat hem mana hem de nazımda vâkidir. Zira o, geçmiş ümmetlerden doğru kıssa ve haberler ihtiva ettiği gibi, ayrıca geleceğe yönelik ve sonradan vukû bulan bilgiler vermekte, dolayısıyla vahiy olmasında bir tereddüt bulunmamaktadır. Kur'an'ın i'cazı, onun metninin ne kadarına tekabül ettiği ile ilgili olarak ise Üsmendî bunun bütün tam sureler için geçerli olduğu kanaatini belirtir. Ancak sureden maksadın en küçük sure mi, yoksa ortalama bir sure mi olduğu hususunda bir açıklama getirmez.[138]

Nübüvvet bahsinde en son olarak kerametlerin vukuunun imkânı meselesini ele alan Üsmendî, tarihî hâdiselerden örnekler verir ve velilerden bu tür hâdiselerin sâdır olmasını Allah'ın kudretine bağlayarak muhal görmez. Mu'tezile'nin mûcize ile karışma ihtimali bulunduğu ve herhangi bir iddiaya dayanmadığı gerekçesiyle kerâmetlere menfi bakmalarını ise uygun bulmaz. Çünkü ona göre gerçek veli, peygambere tabi olduğu için onun kerameti nebiyi destekler ve nübüvvetin ispatına delil olur. Öte yandan meydan okuma (tehaddî) ihtiva etmediği için mûcize ile karışması da söz konusu değildir.[139]

4. Ef'âl-i İbâd

İnsanların yaptıkları fiillerin kimin tarafından yaratıldığı ve söz konusu fiillerde irade hürriyetinin bulunup bulunmadığı konusunda Cebriyye ve Mu'tezile arasında bir konumda yer alan Mâtürîdîler, insanın fiil ve ihtiyarının bulunduğunu, ancak fillerin Allah tarafından yaratıldığını savunurlar.[140] Halbuki Cebriyye fiilde insana hiçbir

[137] *Lübâb*, vr. 123a-124a.
[138] *Lübâb*, vr. 124a-124b.
[139] *Lübâb*, vr. 125a-125b. krş. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 536-538.
[140] Fiillerin yaratılması konusunda Mu'tezile ile Cebriyye arasında orta yolu temsil

rol vermediği halde, Mu'tezile fiildeki herşeyi insana nispet eder. Eş'arî'ye göre ise fiilin meydana gelmesinde kulun hâdis kudretinin bir rolü yoktur. Kulun sorumluluğu sadece o fiilin kendi elinde gerçekleşmiş olması sebebiyle vardır.[141] Bu durumda insanın kendi fiilinde hiçbir rolü kalmadığı için Cüveynî ve daha sonraki Eş'arîler, cebre yaklaşan bu anlayışı doğru bulmamışlardır.

Fiil meselesinde Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâmcıları arasında vuku bulan tartışma konularının başında, onu gerçekleştirmeye ilişkin kapasite ve yapma gücü anlamına gelen istitaat problemi gelmektedir. İstitaat, kendi içinde ikiye ayrılır. Biri insanların fiil yapma donanımına sahip olması, yani fiili işlemesine engel olacak herhangi bir durumun bulunmamasıdır ki buna kelâmî ıstılahta "selâmetü'l-âlât ve'l-esbâb" adı verilmektedir. Bu anlamdaki ıstılahın fiilden önce bulunduğu konusunda ittifak vardır. Diğeri ise bizzat fiil yapma gücüdür. Bu istitaat Mu'tezile'ye göre fiilden önce oluşur. Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre ise, fiille beraber Allah tarafından yaratılır. Bir kısım kelâmcılar ise yalnızca birinci tür istitaatın varlığını kabul ederler.

Üsmendî, Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi, istitaat'ın fiilden önce olması durumunda fiil zamanına kadar devam etmesi gerekeceğini, ayrıca yok olmasının söz konusu edilemeyeceğini, halbuki araz olduğu için onda devamlılığın düşünülemeyeceğini savunur. Buna göre istitaat fiilden önce değil, fiil anında Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir.[142]

Cebriyye'nin insanın fiilinin bulunmadığı yönündeki katı görüşüne karşı, fiillerin insana izafe edilebileceğine delil teşkil eden âyetler getiren Üsmendî, naslarda insanlara hitaben emir ve nehiylerin yer aldığını belirterek, bütün fiillerin Allah'ın fiili kabul edilmesi durumunda, Allah'ın kendi kendine emir ve nehiy vermesi anlamına geleceğini bildirir. Öte yandan sağlam ve elleri titreyen insanın hareketleri arasındaki fark, Üsmendî'ye göre, aklen de insanların kendilerine ait fiillerin bulunduğunu gösterir. Eğer bütün filler Allah'a nispet edilebilse, örfte insanlar için kullanılan mümin, kâfir gibi vasıfların da Allah'a izafesi gerekir. Hem Cebriyye'nin hem de Mu'tezile'nin karşı delilini oluşturan "bir fiilin iki kâdirin kudret sahasına giremeyeceği" yönündeki yaklaşımına karşı Üsmendî, ef'âl-i ibâd'da Allah ve insanın kudret alanlarının farklı, birinin ihtirâ kudreti, diğerinin ise iktisap kudreti olduğunu açıklar.[143]

eden görüşü ve kesb anlayışı için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 351-376; krş. Yazıcıoğlu, *Nesefî ve Mâtürîdî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 53-57; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1979, s. 170-171.

[141] *Lübâb*, vr. 125ᵇ-126ᵃ. krş. Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân), Dâru Lübnân, Beyrut 1408/1987, s. 120; Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, s. 51-52.

[142] *Lübâb*, vr. 126ᵃ-127ᵇ. krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 410-420; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 541-593. Ayrıntılı bilgi ve farklı görüşlerin mukayesesi için ayrıca bk. Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, s. 72-86.

Mu'tezile'nin ef'âl-i ibâd görüşünü reddederken insanın yaratıcı ve muhdis olarak vasıflandırılamayacağı prensibinden hareket eden Üsmendî, fiillerin de buna dahil olduğunu savunur. Zira bir fâilin muhdis olması için âlim olması gerekir; halbuki insan, var etmenin künhünü ve mahiyetini bilmemektedir. Ayrıca muhdisin bütün fiillerinin kendi kast ve iradesine uygun olarak vuku bulması gerekirken, insanlar birçok fiili bu şekilde gerçekleştirememektedir. Öte yandan insanın kendi fiilinin muhdisi olması, onu Allah'ın iradesi ile çatışmaya sevketme ihtimalini de ihtiva ettiği için caiz değildir.[144]

Üsmendî "teklîf-i mâ leyse fi'l-vüs'" adını koyduğu, ancak kelâm kitaplarında daha çok "teklîf-i mâ lâ yutak" olarak isimlendirilen, insanların güç yetiremedikleri hususlarla mükellef kılınabileceği görüşünü doğru bulmaz. Ona göre böyle bir teklif ya zıtların birliği gibi muhaller veya uçmak gibi tabiata uymayan imkânsızlıklar ya da insana çok zor ve meşakkatli gelen fiiller şeklinde düşünülebilir. İlk ikisi zaten gerçekleşemeyeceği için onları konuşmak dahi gerekmez. Sonuncusu ise, ancak Allah'ın insanlara söz konusu zor teklife uygun güç ve imkân vermesi nisbetinde mümkündür. Çünkü aklen teklifin geçerli olabilmesi için aczin bulunmaması gerekir. Ayrıca naslarda geçen haber ve dua ifadeleri de bunu desteklemektedir.[145]

Mu'tezile'nin insanın fiillerinin sonuçlarını da yine ona nispet eden tevlîd nazariyesini eleştirerek bunun insanın kudretini aştığını

[143] *Lübâb*, vr. 128ᵃ⁻ᵇ.

[144] *Lübâb*, vr. 128ᵇ-130ᵇ.

[145] *Lübâb*, vr. 130ᵇ-131ᵃ.

ifade eden Üsmendî,[146] günahların Allah'ın iradesi dahilinde bulunup bulunmadığı tartışmasına ise geniş yer verir. Bilindiği gibi Allah'ın iradesine bir sınırlama gelmemesi için -Ehl-i sünnet'e göre günahlar da dahil- hayır ve şer, fayda veya zarar, her şey Allah'ın irade ve dilemesine bağlıdır. Ancak günah, küfür ve diğer kötülüklerin işlenmesi, onun rıza ve muhabbetine uygun değildir. Bu çerçevede Mu'tezile'nin karşı görüşünün bazı şeylerin Allah'a rağmen gerçekleşmesini itiraf etmek anlamına geleceğini belirten Üsmendî, konuyla ilgili Kur'ân'da geçen birçok âyete yer verir ve Mu'tezile'nin bu ayetlerle ilgili yorumlarını reddedip itirazlarına cavaplar verir.[147]

Kaza ve kader konusunda klasik Ehl-i sünnet tavrını nakleden Üsmendî, hidayet ve dalâletin de yaratma açısından Allah'a ait olduğunu vurgulayarak Mu'tezile'ye karşı çıkar.[148] Aynı şekilde onların aslah görüşünü de reddederek Allah'ın kudret ve irâdesinin hiçbir şeyle bağlanamayacağını, O'na hiçbir zorunluluğun getirilemeyeceğini belirtir. Birçok ayetten delil getiren Üsmendî, ayrıca meşhur üç kardeş rivayetine dayanarak aslahın geçersizliğini ortaya koymaya çalışır. Aslah nazariyesinde Allah'ın kudretini yok etme veya bozma tehlikesinin mevcudiyetini öne çıkaran müellif, aslahın vacip kabul edilmesi ile ayrıca Allah'ın insanlar üzerinde lütuf ve ihsan sahibi oluşunun da engellendiğini açıklar.[149]

Kaderiyye ve onları zemmeden hadisler hakkında müstakil bir başlık açan Üsmendî, Kaderiyye'den maksadın Mu'tezile olduğunu ispat etmeye çalışırken, bazı aşırı yorumlar ve yanlış teşbihler yapar. Mecûsîler gibi Mu'tezilîlerin de şerrin yaratılmasını Allah'a nispet etmediklerini; Mecûsîlerin âleme iki yaratıcı kabul ederken, Mu'tezile mensuplarının her insanı fiilinin yaratıcısı kabul etmekle milyonlarca yaratıcı ihdas ettiklerini, dolayısıyla bu ismi daha çok hakettiklerini ifade eder. Ancak Üsmendî'nin bu yorumları, mezhepçilik anlayışı ve muhalif görüşlere karşı aşırı ithamkâr bir tutumla izah edilebilir.[150]

[146] *Lübâb*, vr. 131^{b}-132^{b}; krş. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 680-685.
[147] *Lübâb*, vr. 133^{b}-135^{b}.
[148] *Lübâb*, vr. 136^{a}-137^{a}. Her insanın fiillerini kendi iradesiyle gerçekleştirdiğine inanması ve bu psikolojiye sahip olarak eylem yapması, sorumluluğu kadere ve Allah'ın ezelî bilgisine yükleme kolaycılığına engel olduğu yönündeki orijinal izah için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 491-493.
[149] *Lübâb*, vr. 137^{b}-139^{b}.

5. İman

İtikadî mezheplerin iman tarifi ile ilgili ihtilaflarını verdikten sonra Üsmendî, Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'den naklettiği ve diğer Ehl-i sünnet mezhebinin imamı Eş'arî'nin de benimsediği "kalp ile tasdik"i en doğru tarif olarak alır. Bu tarifi benimseyenlere göre dil ile ikrar, imanın sıhhat şartı değil izhar şartıdır. Buna karşılık Mâtürîdiyye âlimlerinden Rustufeğnî'nin mezhep içindeki şaz görüşüne göre ikrar şarttır, yerine getirilmediği zaman iman olmaz.[151] İman ve İslâm'ın aynı olduğu görüşünü savunan Üsmendî, naslarla istidlâl ederek "Haşviyye" olarak isimlendirdiği diğer kelâmcıların aksi yöndeki tezini reddeder.[152] Ayrıca imanın artma ve azalmasını da kabul etmeyen Üsmendî, naslarda geçen ziyadeliğin imanın kendisinde olmadığını ifade eder. Aynı şekilde Mürcie'nin benimsediği imanı şarta bağlama ve vefat zamanına erteleme anlamındaki imanda istisnayı da bir tür şek ihtiva ettiği için caiz görmez.[153]

"el-Esmâ ve'l-ahkâm" başlığı altında ele aldığı büyük günah (kebîre) işleyenin durumu konusunda Havâric, Mürcie, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'e ait farklı görüşleri de nakleden Üsmendî, çoğunluğu âyetlerden oluşan delil ve karşı delillere genişçe yer verir.[154] Ona göre büyük günah işlemekle tasdik ortadan kalkmaz ve tekzip hâsıl olmaz. O yüzden küfür meydana gelmez, yalnızca şeriatın bazı emir ve nehiylerinin dışına çıkılmış olur. Dolayısıyla günah işleyen kişi mü'min kalmakla beraber, fâsık durumuna düşer. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde günah işleyenler mü'min vasfıyla birlikte zikredilir.[155] Mu'tezile'nin bazı âyetlerde karşıt kavramlar olarak iman ve fıskın yer almasını[156] delil göstererek büyük günah işleyenin mümin sayılamayacağı şeklindeki iddiasına karşı ise Üsmendî fısk kelimesinin

[150] *Lübâb*, vr. 140^{a-b}. Aynı tavır Nesefî'de de mevcuttur. bk. *Tebsıratü'l-edille*, s. 759-762.
[151] *Lübâb*, vr. 140^{b}-142^{a}. İmanın kalp ile tasdik olduğu hakkında bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 601; Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 154.
[152] *Lübâb*, vr. 142^{b}-143^{a}. krş. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 817-822.
[153] *Lübâb*, vr. 143^{a}-144^{a}. krş. Nesefî, *a.g.e.*, s. 809-812, 815-816.
[154] *Lübâb*, vr. 144^{a-b}. krş. Nesefî, *a.g.e.*, s. 766-769.
[155] Meselâ bk. en-Nisâ 4/43; el-Hucurât 49/9-10.
[156] es-Secde 32/18.

mutlak olarak kullanıldığı âyetlerde, bunun küfür anlamına geldiğini belirtir.[157]

Kebîre sahibinin ebedî olarak Cehennem'de tutulmasını suç ve ceza nispeti açısından da inceleyen Üsmendî, Allah'ın şirk dışındaki günahlardan dilediğini affedeceğini vadettiğini,[158] dolayısıyla sonsuz merhamet sahibi olan Allah'ın belli bir cezadan sonra günahkârları affedeceğini savunur. Ayrıca bu günahları işleyenler, onları caiz veya önemsiz gördüklerinden değil, Allah'tan af ümidi taşıdıkları halde, arzularının galebe çalması sebebiyle bu günahları irtikap ettikleri için affedilmeleri aklen caizdir. Günah işleyenlerin cezalarıyla ilgili ayetlerde ebediyyet ifade eden lafızların kullanılması ise,[159] cezanın uzunluğunu vurgulamaktan dolayıdır.[160]

6. Sem'iyyât ve İmâmet

Şefaatin imkânı meselesine müstakil bir başlık ayıran ve kabir azabı, kabir suali, mîzân, sırat gibi ahiret ahvalini sem'î delillerle ispat eden Üsmendî, Mu'tezile'nin va'd ve vaid prensipleri açısından şefaata yönelik itirazlarına cevaplar verir. Ayırca kabirde bir çeşit hayat bulunduğu için, azabın da mümkün olduğunu belirtir.[161]

İmamet konusunda da Ehl-i sünnet anlayışına uygun olarak imam tayin etmenin vâcip oluşu, imam olmanın şartları, imamın tayin şekli ve dört halifenin imametlerinin kesinliği meselelerini dört başlık altında ortaya koyar ve karşı görüşleri reddeder.

Kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen imam tayininin gerekliliği, Üsmendî'ye göre başta sahabenin olmak üzere, bütün asırlarda ümmetin icmaı ile sabittir. Ayrıca dinin korunması, ahkâmın uygulanması, ihtilâfların halli, zekâtın toplanması, cuma ve bayram namazlarının kıldırılması, diplomatik münasebetlerin gerçekleştirilmesi, dış saldırıların önlenmesi gibi önemli işlerin yapılabilmesi için Müslümanların başında bir imamın bulunması aklen de gereklidir. Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/812) ve Hişâm b. Amr el-Fûtî (vefat tarihi bilinmiyor) tarafından ileri sürülen insanların zulümden kaçınmaları durumunda imama gerek kalmayacağı görüşü Üsmendî'ye göre isabetli değildir; zira imamın haksızlıkların giderilmesi dışında yukarıda sayılan daha pek çok görevi vardır. Ayrıca adalete en fazla riayet eden ashab bile imam tayin ettiğine göre, buna her zaman ihtiyaç var demektir.[162]

[157] *Lübâb*, vr. 145[a-b]. krş. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 770-773.
[158] en-Nisâ 4/48, 116.
[159] en-Nisâ 4/14, 93; el-Furkān 25/28-29.
[160] *Lübâb*, vr. 146[a-b].
[161] *Lübâb*, vr. 147[a]-148[b].

Aynı anda iki imamın varlığına ihtilâf, karışıklık ve ayrılığa sebep olacağı için, cevaz vermeyen Üsmendî, ancak merkezle ulaşım ve yardımlaşmanın imkânsız olduğu uzak bölgelerde zaruret halinde ikinci imamın tayin edilebileceğini kabul eder.[163] İmam olacak kişi ise ona göre hür, âkil, baliğ, erkek, Müslüman, âdil, helâl haramı bilen, idareci, harp sanatına vâkıf, mazlumu zâlimden kurtaran, had cezalarını uygulayabilen biri olmalıdır. Ayrıca hadis rivayetine dayalı olarak[164] Kureyş'e mensubiyeti de bulunmalıdır. Ancak bazılarının iddia ettiği gibi imamın masum, efdal, Hâşimî ve müctehid olması şart değildir.[165]

İmam tayininin irsiyet veya nasla değil, salah ve adalet ehlinin seçimiyle gerçekleşebileceğini ifade eden Üsmendî, sahabenin uygulamasını ve Hz. Peygamber'den bir nas gelmemesini buna delil gösterir. Seçimin şekli veya seçmenlerin sayısı hakkında bir kesinliğin bulunmadığını belirtir.[166] Son olarak da Üsmendî sırasıyla Hulefâ-i râşidîn'in imâmetlerinin meşruluğunu ve sıralamanın uygunluğunu, sahabenin icmâı, hadislerin işareti, hepsinin imâmet şartlarını taşımaları ve benzeri delillerle ispat eder.[167]

[162] *Lübâb*, vr. 149[a-b].
[163] *Lübâb*, vr. 150[a]. krş. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 826-827.
[164] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 129, 183. IV, 421; Beyhakī, *Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 144. Ancak bu hadisin sıhhatine yönelik çeşitli itirazlar varittir: bk. Mehmet Hatiboğlu, "Hilâfetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (1978), s. 121-213.
[165] *Lübâb*, vr. 150[a]-151[a].
[166] *Lübâb*, vr. 151[a]-151[b]. krş. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, s. 838-848.
[167] *Lübâb*, vr. 152[a]-153[a].

Mâtürîdîliğin 6./12. yüzyılda Üsmendî'den sonraki diğer temsilcileri Nûreddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184) ve Şemseddin es-Semerkandî (ö. 600/1203) olmuş, müteakip yüzyıllarda da aynı gelenek devam etmiş, muhakkik Eş'arîlerin kelâmıyla içiçe girerek Osmanlı'ya kadar taşınmıştır.

C. *Lübâbü'l-kelâm* Adlı Eseri

1. *Lübâbü'l-kelâm*'ın Nüshaları ve Otantikliği

Yazma kelâm eserleri üzerinde katalog ve kütüphanelerde düzenli olarak yaptığımız tarama ve incelemeler sırasında *Lübâbü'l-kelâm*'ın iki nüshasını tespit ettik. Bunlardan birincisi Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizâde Bölümü, numara 347'deki bir mecmuada bulunup 179x148 (125x98) mm ebadında, 17 satır olarak mukavva ciltli ve nesih yazı sitiliyle yazılmıştır.[168] Bir Mâtürîdî kelâm mecmuası olan yazmanın başında (1^b-91^b) Sâbûnî'nin *el-Kifâye* adlı hacimli kelâm eserinin eksik bir nüshası, ikinci sırada (92^b-153^a) neşretmekte olduğumuz bu eser, üçüncü sırada (153^b-156^b) *Emâlî* kasidesi olarak meşhur olan Uşî'nin manzûm *Bed'ü'l-emâlî* adlı risalesi, dördüncü sırada 1,5 varaktan ibaret bir başka kaside, beşinci sırada (159^a-203^b) Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Kitâbü't-Temhîd*'i, altıncı sırada müellifi tespit edilemeyen *Burhânü'l-hakâik* adlı risâle ve son olarak Ebü'l-Hüseyin Ali b. Ebû Bekir en-Nîsâbûrî'nin *Tehzîbü Mesâili'l-fıkh* adlı eseri yer almaktadır. Noktasız, eski bir yazıyla yazılan *Lübâb*'ın müstensihinin Ali b. Necmüddin ve istinsah yılının hicri 702 olduğu eserin sonundaki kayıttan anlaşılmaktadır. "Hamdele" ve "Salvele"den sonra esere müellifin adı ile başlanmakla birlikte, metin içinde kitabın tesmiyesi yapılmamıştır. Ancak eserin baş tarafından hemen önceki boş varakta (92^a) tek satır olarak *Lübâbü'l-kelâm* adı yazılmıştır.

İkinci nüsha ise Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1704/3'te kayıtlı bir mecmuanın içindedir. 195x146 ebadında, 19 satır olarak nesih yazıyla kaleme alınan eserde müellif adı kaydedilmemiştir. Yine Hanefî/Mâtürîdî çizgisindeki eserlerin yer aldığı mecmuada sırayla

[168] Eserin ismine ilk defa Ramazan Şeşen'in *Nevâdirü'l-Mahtûtât fî mektebâti Türkiya* adlı kataloğunda farkettiğimiz için, eserin ortaya çıkmasındaki katkısı sebebiyle kendisine teşekkür ederiz.

Nureddin es-Sâbûnî'nin *el-Bidâye*'si (vr. 1^a-30^a), Ebû Hanîfe'nin *el-Vasiyye*'si (vr. 30^b-32^b), Üsmendî'nin neşretmekte olduğumuz eseri (vr. 33^a-84^b), müellifi belirtilmeyen *Kitâbü'l-Muhammesât* (85^a-89^b), Mâtürîdî'ye nispet edilen *Usûlü'd-dîn* (90^a-102^b) ve Ali el-Buhârî'ye ait *Şerhu kasîdeti'l-lâmiyye* (103^b-121^b) adlı eserler bulunmaktadır. Yûsuf b. Bayram Beg b. İsmâil b. Îsâ tarafından istinsah edilen nüshanın istinsah yılı hicrî 814 olarak verilmiştir. Kütüphane katalogunda *Muhtasar fî usûli'd-dîn* adıyla kaydedilen ve konumuzu teşkil eden üçüncü risâlenin başında *Kitâbü Tashîhi'l-i'tikād fî usûli'd-dîn* şeklinde bir isimlendirme yapılmıştır.

Birçok tabakat kitabında Üsmendî'nin hayatı ve eserlerinden bahsedilirken, ona bir kelâm kitabı nisbet edilmekte; ancak adı tasrih edilmemektedir. Bazı eserlerde *el-Hidâye fî usûli'l-i'tikād*[169] veya *el-Hidâye fi'l-kelâm*[170] olarak verilen eserin bu olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü neşrettiğimiz nüshada "itikadın düzeltilmesinde mübtedîlere hidayet kaynağı olması için" bu eseri telif ettiğini belirtmektedir. İkinci yazma nüshamızın başındaki *Kitâbü Tashîhi'l-i'tikād* ismi de yine kitabın girişindeki "li-yekûne hidâyeten li'l-mubtedî fî tashihi'l-i'tikad" cümlesinden kaynaklanmış olmalıdır. *Lübâbü'l-kelâm* adının bizzat müellif tarafından mı konduğu, yoksa muhtasar oluşu sebebiyle daha sonra mı uygun görüldüğü hakkında kesin bir bilgi bulunamamakla birlikte, istinsah tarihi daha eski olan birinci yazma nüshanın önündeki bu isimlendirmeye uymanın daha doğru olacağı kanaatine vardık. Temel konuları kısa ve veciz olarak ele aldığı için "kelâm'ın özü" anlamındaki *Lübâbü'l-kelâm* adı eserin muhtevasıyla da örtüşmektedir.

Eserin Üsmendî'ye aidiyyeti konusunda ise bir şüphe yoktur. Zira nüshanın başında müellif *Tarîkatü'l-hilâf* adlı eserini zikredip onun te'lifinden sonra bu eserine başladığını bildirmektedir. Kaynakların çoğunda ise Üsmendî'nin eserleri arasında *Tarîkatü'l-hilâf* sayılmakta, ayrıca söz konusu eser Muhammed Zekî Abdülber tarafından tahkik edilip neşredilmiş bulunmaktadır.[171]

[169] Leknevî, *el-Fevâid*, s. 176.

[170] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2040; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1414/1993, III, 387.

[171] Dârü't-türâs, Kahire 1410/1990.

2. Konu Başlıkları

Üsmendî'nin *Lübâbü'l-kelâm*'ı, muhtasar olmasına rağmen, kelâm ilminin bütün konularını ihtiva eden, Mâtürîdî çizgide muhtevalı bir eserdir. Öncelikle gerek konuların tasnifinde gerek meseleleri işleyişinde eserin sistematik olduğunu söyleyebiliriz. *Lübâbü'l-kelâm*'ın muhtevasını daha iyi ortaya koymak için eserde ele alınan konuların başlıklarını vermekte yarar vardır. Eser şu başlıklardan oluşmaktadır (varak numaraları Karaçelebi nüshasına göre verilmiştir):

Mukaddime, 92[b]
İlmin tarifi ve hakikatı, 93[a]
Bütün ilimlerin bizâtihi iyi olduğu, 93[b]
İlimlerin tertîbi ve Kelâm ilminin en üstün ilim olduğu, 93[b]
İlimlerin tasnifi, 94[a]
Bilgi vasıtaları, 94[b]

Akılyürütme (nazar) yoluyla Allah'ın bilinmesi, 96[a]
Fiillerin iyi ve kötülerinin akılla bilinmesi, 98[a]
Âlemin hüdûsunun ispatı, 99[a]
Âlemin kıdemine kâil olanların delilleri, 102[a]
Âlemin Yaratıcısının ispatı, 103[b]
Âlemin Yaratıcısının var olduğu, 104[a]
Âlemin Yaratıcısının kadîm olduğu, 104[a-b]
Âlemin Yaratıcısının bir olduğu, 104[b]

Âlemin Yaratıcısının araz olmadığı, 105[b]
Âlemin Yaratıcısının cevher olmadığı, 106[a]
Âlemin Yaratıcısının cisim olmadığı, 106[a]
Âlemin Yaratıcısının mürekkep bir varlık olmadığı, 106[b]
Âlemin Yaratıcısının bir cihette bulunmadığı, 106[b]
Âlemin Yaratıcısının âleme benzemediği, 108[a]
Âlemin Yaratıcısının şey ve mevcud olmadığı görüşünün iptali, 108[b]

Allah'ın isim ve sıfatları, 108[b]
Allah'ın zâtla kâim mânalar olan sıfatlarla mevsûf olduğu, 111[b]
Allah'ın sıfatlarının kadîm olduğu, 113[b]

Allah'ın sıfatlarının zâtı ne aynı ne gayri oluğu, 113[b]
Tekvînin mükevvenden ayrı olduğu, 114[b]
Rü'yetillah'ın cevazı, 115[b]

Nübüvvet ve risâletin ispatı, 118[b]
Peygamber gönderilmesinin aklen cevazı, 118[b]
Peygamberlerin gönderilmesinin câiz mi vâcip mi olduğu, 119[a]
Bir şahsın nübevvetinin kesinliği için delilin gerektiği, 119[b]
Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı, 120[b]
İ'câzi'l-Kur'ân, 124[a]
Kur'an'ın ne kadarının mu'ciz olduğu, 124[a]
Peygamberler'in ismeti, 124[b]
Resüllerin meleklerden daha üstün olduğu, 124[b]
Fasl: Bazı peygamberlerin üstünlüğü, 125[a]
Fasl: Velîlerin kerâmetleri, 125[a]

Kulların fiilleri, 125[b]
İstitaat, 126[a]
Cebriyye'nin görüşünün reddi ve kulun fiilinin kendisine aidiyeti, 128[a]
Kaderiyye'nin görüşünün reddi, 128[b]
Teklîfi mâ leyse fi'l-vus', 130[b]
Tevellüd nazariyesinin iptali, 131[b]
Maktûlün eceliyle öldüğü, 132[b]
Rızık, 133[a]
Günahların Allah'ın irade ve dilemesi ile gerçekleştiği, 133[a]
Kazâ ve kader, 136[a]
Hidâyet ve idlâl, 136[b]
Aslah ve lutuf, 137[b]
Kâfirlere nimet verilmesi, 139[b]
Bütün insanların Cehennem'e sokulmasının hikmete münâfi olacağı, 139[b]
Kaderiyye, 139[b]

İmânın mâhiyeti, 140[b]
İmân ve İslâm, 142[a-b]
İmânın artıp eksilmediği, 143[a]
İmânda istisnâ, 143[b]

3. Tahkik Metodu

Yazma eserleri tahkik etmenin zorlukları bu konuda bilgi ve tecrübesi olan uzmanlar tarafından bilinmektedir. Buna ilave olarak üzerinde çalıştığımız nüshaların nispeten erken bir döneme ait bulunmaları, imlâları, kısaltmaları ve çoğu harflerinin noktasız olması dolayısıyla okuma sırasında büyük zorluklarla karşılaşılmıştır. Ayrıca müstensihlerin bazen Arapça ile ilgili gramer ve yazım hataları yapmaları, çoğu zaman dikkatsiz davranıp suhûlet göstermeleri, metnin doğru bir şekilde zapt edilip okunması için büyük çaba harcanmasını gerektirmiştir. Öte yandan müstensih veya muhtemelen daha sonraki okuyucular tarafından konan yanlış harekeler de tahkiki güçleştiren bir diğer faktör olmuştur.

Müellif tarafından peş peşe fasıllar halinde tasnifi yapılan eserin konuları tarafımızdan genel bölümler altında birleştirilmiş ve bunlara uygun başlıklar konmuştur. Ayrıca müellifin "Fasıl" başlığını koyup isimlendirmediği alt başlıklara, ele alınan konuyu ifade eden ilaveler konmuştur. Metin içinde de mana düşüklüğü tespit ettiğimiz yerlere de uygun kelimeler konmuş ve tarafımızdan yapılan bütün ilaveler köşeli parantez [ ] içinde gösterilmiştir.

Metin içinde geçen ve dil açısından doğru olmadığı tespit edilen yahut yazım şekli dolayısıyla okunamayan kelime veya ibareler bizce değiştirilmiş ve orijinalleri dipnotlarda verilmiştir. Metin içinde âyetler ﴿ ﴾, hadisler ,« » âsar ve diğer nakiller ise " " işaretleri içinde verilmiştir. Yazmanın varak numaraları nüshayla uyumlu olarak metin içinde belirtilmiş, varağın ön yüzü, و arka yüzü ظ harfiyle gösterilmiştir.

Lübâbü'l-kelâm'da, diğer kelâm kitaplarından daha fazla ayet kullanılmıştır. Ayetlerin referansları sırasıyla sure ismi, sure ve ayet

numarası şeklinde belirtilmiştir. Ayetlerde müellif veya müstensihten kaynaklanan iktibas hataları herhangi bir dipnotu gösterilmeden düzeltilmiş, ayrıca bütün âyetler harekelenmiştir. Ayetlerin tam veya istişhâd maksadıyla kısmen verilmesi hususunda ise nüshaya sadık kalınmış, müellifin kastedip zikretmediği ayetler de tespit edilip dipnotlarında verilmiştir.

Metinde geçen hadis, âsar ve beyitlerin kaynakları da dipnotlarında verilmiş, zaman zaman gerekli ek bilgiler istifadeye sunulmuştur. Hadislerin -varsa- bütün sahih kaynakları verilmiş, zayıf veya mevzû olanlarda ise bikaç kaynağa işaret edilmiştir. Kaynağı bulunamayan bir iki rivayet için de bunların yer aldığı diğer kelâm kitaplarına gönderme yapılmıştır. Ayrıca şahıs ve fırkalar hakkında temel bazı kaynaklar verilerek dipnotlarına kısa tanıtım bilgileri konmuştur.

Metinde çok sık tekrarlanan imlâ yanlışlıkları dipnot gösterilmeden düzeltilmiştir. Mesela كذى şeklinde yazılan kelimelerin hepsi كذا ve لا يخلوا şeklinde yazılan kelimelerin tamamı لا يخلو şeklinde düzeltilmiştir. Ayrıca باغ ، معان vb. kelimelerde olduğu gibi cer halinde tenvin alınca düşmesi gereken ي'ler de toptan düzeltilmiştir.

Neşirlerde özen gösterilmesi gereken önemli hususlardan biri şekil, paragraf ve noktalama düzenlemesidir. Baskı, dizgi ve mizanpaj kusurları bir yana, tahkik edilen birçok eserde gördüğümüz ve ibarenin okunmasını âdeta imkânsız hale getiren cümle bağlantıları ile ilgili eksiklik ve yanlışlıklara veya hiç gereği olmayan, hatta okumaya engel teşkil eden hareke ve noktalama israfına meydan verilmemesi için azami gayret gösterilmiştir. Bu amaçla yazma nüshanın varak numaraları Karaçelebi nüshası esas alınarak metne konmuş, paragraflar yerli yerinde ayrılmış, noktalama işaretlerinin uygunluğuna dikkat edilmiş ve yalnızca orta seviyede bir Arapça okuyucusunun tereddüt gösterebileceği yerlerde metne harekeler ilave edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali, M. Eyyüb, *Akidetü'l-İslâm ve'l-İmâm Mâtürîdî*, Islamic Foundation, Dakka 1981.

Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, Maarif Vekâleti, Ankara 1360-63/1941-43.

Bâkıllânî, Kādî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Temhîdü'l-evâil fî telhîsi'd-delâil* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Müessesetü'l-kütübi'l-sekāfiyye, Beyrut 1407/1987.

Barthold, V., *Turkestan v epoxu mongolskago naşestiviya: Texti*, Petersburg 1898.

__ *Turkestan down to Mongol Invasion*, E. J. W. Gibb Memorial, London 1977.

Bernand, Marie, "Le Kitab al-Radd 'ala l-Bida d'Abu Muti Makhul al-Nasafi", *Annales Islamologiques*, 16 (1980), s. 38-126.

Ceriç, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abu Mansur al-Maturidi*, ISTAC, Kuala Lumpur 1995.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1985.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî, *el-İrşâd ilâ kavâtıı'l-edille fî usûli'l-i'tikād* (nşr. Esad Temîm), Müessesetü'l-kütübi'l-sekāfiyye, Beyrut 1405/1985.

Daiber, Hans, "Zur Ersttausgabe von al-Mâturidi, Kitab at-Tavhid", *Der Islam*, 52/2 (1975), s. 299-313.

Dekkāş, Selîm, "Mülâhaza menheciyye ve advâ' târihiyye alâ Kitâbi't-Tevhîd li-Ebî Mansûr el-Mâtürîdî", *Havliyyât: Fer'u'l-ede-bi'l-Arabî* (Université Saint-Joseph), 2 (1982-83), s. 43-59.

Ebû Seleme es-Semerkandî, Muhammed b. Muhammed, *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akāid Risalesi Cümelü Usûli'd-dîn* (nşr. ve trc. A. Saim Kılavuz), Emek Matbaası, İstanbul 1989.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân), Dâru Lübnân, Beyrut 1408/1987.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kūb, *el-Mirkātü'l-vefiyye fî tabakāti'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 671.

Fûrekî, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hasan, *Kitâbü'n-Nizâmî*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya , nr. 2378.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1406/1985.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1979.

Götz, Manfred, "Maturidi und sein Kitab Ta'vilat al-Qur'an", *Der Islam*, 41 (1969), s. 63-70.

Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd Muhassin b. Muhammed el-Beyhakī, *Şerhu'l-uyûn* (nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakātü'l-Mu'tezile* içinde), ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-neşr, Tunus 1393/1974.

Hakîm es-Semerkandî, Ebü'l-Kāsım İshak b. Muhammed, *es-Sevâdü'l-a'zam*, Matbaa-i Cemal, İstanbul, ts.

Hamevî, Şehâbeddin Ebû Abdullah Yâkūt b. Abdullah, *Mu'cemü'l-büldân*, I-V (nşr. Ferîd Abdülazîz el-Cündî), Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts.

Harbî, Ahmed b. Avazullah, *el-Mâtürîdiyye: Dirâse ve takvîm*, Dârü'l-âsıme, Riyad 1413.

Hasîrî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim, *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*, Süley-maniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 402.

Hatiboğlu, Mehmet, "Hilâfetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (1978), s. 121-213.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahânî, *Mücerredü Makālâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Dârü'l-meşrik, Beyrut 1986.

İbn Hacer el-Askalânî, Şehâbeddin Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Lîsâ-nü'l-Mîzân*, Müessesetü'l-A'lemî, I-VII, Beyrut 1390/1971.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XII, Mektebetü'l-maârif, Beyrut 1977.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeyneddin Kāsım, *Tâcü't-terâcim* (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Dârü'l-kalem, Dımaşk 1413/1992.

İbn Tağrîberdî, Cemâleddin Ebü'l-Mehâsin Yûsuf el-Atabekî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, I-XII, Dârü'l-kütüb, Kahire, ts.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), I-XI, Dârü'l-künûzi'l-edebiyye, Riyad 1979.

__ *Kitâbü'l-İmân* (nşr. Hüseyin Yûsuf el-Gazzâl), Dâru ihyâi'l-ulûm, Beyrut 1406/1986.

İbn (Ebû?) Zekeriyyâ Yahyâ b. İshak, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648/2.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Mun-tazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, I-X (nşr. Süheyl Zekkâr), Dârü'l-fikr, Beyrut 1405/1995.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin el-Cezerî, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*, I-III, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.

İbnü'l-İmâd, Şehâbeddin Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed ed-Dımaşkī, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, I-X (nşr. Mahmûd el-Arnaût), Dâru İbn Kesîr, Dımaşk 1411/1991.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald-Wilzer), el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, Beyrut 1961.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, Evkāf-i İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1336.

__ *Yeni İlm-i Kelâm*, Evkāf-i İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1339/1341, 1340/1343.

Îcî, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, ts.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hüseyin Abdülcebbâr b. Ahmed, *Tabakātü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li-sâiri'l-muhâlifîn* (nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakātü'l-Mu'tezile* içinde), ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-neşr, Tunus 1393/1974.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Maarif Vekâleti, Ankara 1360-63/1941-43.

Kavakçı, Yusuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, AÜ İslâmî İlimler Fakültesi Yayınları, Ankara 1976.

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr fî fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I-IV, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1414/1993.

Kureşî, Ebü'l-Vefâ Abdülkādir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakāti'l-Hanefiyye*, I-III, Mektebetü'l-îmân, Beyrut 1399/1979.

Kutlu, Sönmez (haz.), *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Kitâbiyât, Ankara 2003.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed b. Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Dârü'l-ma'rife, Beyrut, ts.

Madelung, Wilferd F., "The Spread of Maturidism and Turks", *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos*, E. J. Brill, Leiden 1971, s. 109-168.

Mağribî, Ali Abdülfettâh, *İmâmü Ehli's-sünne ve'l-cemâa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâühü'l-kelâmiyye*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1985.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Dârü'l-meşrik, Beyrut 1970.

__ *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), İSAM Yayınları, Ankara 1423/2003.

__ *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40.

Nesefî, Ebû Hafs Ömer, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand* (nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî), Mektebetü'l-kevser, Riyad 1412/1991.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsıratü'l-edille* (nşr. Claude Salamé), Institut Français de Damas, Dımaşk 1993.

__ *Bahrü'l-kelâm*, Matbaatü'l-meşrik, Kahire 1910.

__ *et-Temhîd fî usûli't-tevhîd* (nşr. Abdülhay Kābîl), Dârü's-sekāfe, Kahire 1987.

Özel, Ahmet, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990.

Özen, Şükrü, "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu), Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 203-242.

__ "VI. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 9 (2003), s. 49-85.

Özervarlı, M. Sait, "The Authenticity of the Manuscript of Mâtüridi's Kitab al-Tawhid: A Re-examination", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1 (1997), s. 19-29.

__ "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâinnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 10 (2003), s. 39-63.

__ "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIII, 505-511.

__ *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İSAM Yayınları, İstanbul 1998.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Lins), Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1383/1963.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Münâzaratü Fahriddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr* (nşr. Fethullah Huleyf), Dârü'l-meşrik, Beyrut 1984.

Rudolph, Ulrich, *Al-Maturidi and die Sunnitische Theologie in Samarkand*, E. J. Brill, Leiden 1997.

__ "Das Entstehen der Maturidiya", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesselschaft*, 147 (1997), s. 394-404.

Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Toplaoğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1995.

Safedî, Selâheddin Halîl b. Aybek, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, I-XXX (nşr. Sven Dadering), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1974.

Schacht, Joseph, "New Sources for the History of Muhammadan Theology", *Studia Islamica*, 1-2 (1953-54), s. 23-42.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed et-Temîmî, *el-Ensâb*, I-VI (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî), yayınlayan yok, Beyrut 1400/1980.

Semerkandî, Alâeddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176.

Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakātü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ* (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî, I-IX, Kahire 1383-96/1964-76.

__ *es-Seyfü'l-meşhûr fî şerhi Akîdeti Ebî Mansûr* (nşr. M. Saim Yeprem), İFAV Yayınları, İstanbul 2000.

Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Tabakātü'l-müfessirîn* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Mektebetü Vehbe, Kahire 1396/1976.

Şeşen, Ramazan, *Nevâdirü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye fî mektebâti Türkiya*, I-III, Dârü'l-kütübi'l-cedîd, Beyrut 1400/1980.

Tancî, Muhammed, "Abû Mansûr al-Mâturîdî", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1-2 (1955), s. 1-12.

Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Makāsıd*, I-V (nşr. Abdurrahman Umeyre), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1409/1989.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*, I-II, Dâru Kahraman, İstanbul 1404/1984.

Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkādir et-Temîmî el-Gazzî, *Tabakātü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, I-IV (nşr. Abdülfettâh Muhammed Hulv), Dârü'r-Rifâî, Riyad 1403/1983.

Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd es-Semerkandî, *Tarîkatü'l-hilâf fi'l-fıkh beyne'l-eimmeti'l-eslâf* (nşr. Muhammed Zekî Abdülber), Dârü't-türâs, Kahire 1410/1990.

__ *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* (nşr. M. Zekî Abdülber), Dârü't-türâs, Kahire 1412/1992.

van Ess, Josef, "Book Review", *Oriens*, 27-28 (1988), s. 556-565.

von Kuegelgen Anke – Muminov Ashirbek, "Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu), Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 259-270.

[Yaltkaya], M. Şerefeddin, "Türk Kelâmcıları", *Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, 5/23 (1932), s. 1-19.

Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1992.

Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984.

Yunusoviç, Ziyadov Şovosil, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye Nisbet Edilen Eserlerin Taşkent Yazmaları ve Mâturîdî Üzerine Yapılan Bazı Araştırmalar", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu), Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 271-281.

Yurdagür, Metin, "Kurucusundan Sonra Mâtürîdiyye Mezhebinin En Önemli Kelâmcısı Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri", *Diyanet Dergisi*, 21/4 (1985), s. 27-43.

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm: Kāmûsü terâcim*, I-X, Kahire 1373-78/1954-59.

فهرس الآثار والأشعار

فهرس الأعلام والكتب والفرق والمصطلحات

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الآيات القرآنية

– *كتاب التوحيد*؛
تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، تحقيق بكر طوبال أغلي ومحمد آروتشي، دارİSAM، أنقرة ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

– *كتاب الفهرست*؛
تأليف أبي الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق الوراق المعروف بابن النديم، تحقيق رضا تجدد، مكتبة الأسدي، تهران ١٣٩١هـ/١٩٧١م.

– *كتاب النظامي*؛
تأليف أبي بكر أحمد بن محمد بن حسن الفوركي، مكتبة السليمانية، قسم أياصوفيا، رقم: ٢٣٧٨.

– *كشف الظنون*
عن أسامي الكتب والفنون؛ تأليف حاجي خليفة مصطفى بن عبدالله المعروف بكاتب جلبي، أنقرة ١٩٤١.

– *اللباب في تهذيب الأنساب*؛
تأليف أبي الحسن عز الدين علي بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير، دار صادر، بيروت د. ت.

– *لسان الميزان*؛
تأليف أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي المعروف بابن حجر العسقلاني، مؤسسة العالمي، بيروت ١٣٩٠هـ/١٩٧١م.

– *اللمع*
في الرد على أهل الزيغ والبدع؛ تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق عبد العزيز عزالدين السويروان، دار لبنان، بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

– *مجرد مقالات*
الشيخ أبي الحسن الأشعري؛ تأليف أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك الإصبهاني، تحقيق دانيال جيمارية، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦م.

– *محصل الكلام والحكمة*؛
تأليف إسماعيل حقي إزمرلي، إستانبول ١٣٣٦هـ.

– *معجم البلدان*؛
تأليف أبي عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي، تحقيق فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت بدون تاريخ.

– *مفتاح السعادة*
ومصباح السيادة في موضوعات العلوم؛ تأليف طاشكبري زادة أحمد أفندي، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٨٦م.

– *الملل والنحل*؛
تأليف محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، تحقيق محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت بدون تاريخ.

– *مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر*؛
تأليف أبي عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت ١٩٨٤م.

– *المواهب اللدنية*
بالمنح المحمدية؛ تأليف أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني، دار المعرفة، بيروت ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

– *النجوم الزاهرة*
في ملوك مصر والقاهرة؛ تأليف أبي المحاسن جمال الدين يوسف بن تغريبردي الأتابكي، دار الكتب، القاهرة ١٩٢٩م.

– *نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا*
تاليف رمضان شَشَن، دار الكتاب الجديد، بيروت ١٤٠٠هـ/١٩٧٠م.

– *وفيات الأعيان*
وأنباء أبناء الزمان؛ تأليف أحمد بن محمد بن خلكان، دار صادر، بيروت ١٩٧٨م.

– *الصواعق المحرقة*
في الرد على أهل البدع والزندقة، تأليف أبي العباس شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي، مكتبة القاهرة، القاهرة ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.

– *طبقات المعتزلة*؛
تأليف أحمد بن يحيى المرتضى، بتحقيق سوسنة ديفالد فلزر، مطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٣٨٠هـ/١٩٦١م.

– *الطبقات الكبرى*؛
تأليف أبي عبد الله محمد ابن سعد، دار صادر، بيروت ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

– *طبقات المفسرين*؛
تأليف جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م.

– *طريقة الخلاف*
في الفقه بين الأئمة الأسلاف؛ لعلاء الدين محمد بن عبد الحميد الأسمندي، تحقيق محمد زكي عبد البر، دار التراث، القاهرة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

– *العلل المتناهية*
في الأحاديث الواهية؛ تأليف أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

– *الفرق بين الفرق*؛
تأليف أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

– *فضائح الباطنية*؛
تأليف أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، تحقيق عبد الرحمن البدوي، القاهرة ١٣٨٢هـ/١٩٦٤م.

– *الفوائد البهية*
في تراجم الحنفية؛ تأليف أبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، دار المعرفة، بيروت ١٣٢٤هـ.

– *الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة*؛
تأليف محمد بن علي الشوكاني، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

– *القند في ذكر علماء سمرقند*
تأليف أبي حفص عمر النسفي، تحقيق نظر محمد الفريابي، مكتبة الكوثر، الرياض ١٤١١هـ/١٩٩١م.

– *الكامل في التاريخ*؛
تأليف أبي الحسن عز الدين علي بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير، دار صادر، بيروت ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.

– *كتائب أعلام الأخيار*؛
تأليف محمود بن سليمان الكفوي، مكتبة السليمانية،قسم رئس الكتاب، رقم: ٦٩٠.

– *كتاب الأغاني*؛
تأليف أبي الفرج شمس الدين محمود بن عبدد الرحمن الإصفهاني، دار الكتب العربي، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

– *كتاب الأنساب*؛
تأليف عبد الكريم بن محمد التميمي السمعاني، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى اليماني، بيروت ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

– *كتاب التوحيد*؛
تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت ١٩٧٠م.

— *تبصرة الأدلة*؛
تأليف أبي المعين ميمون بن محمد النسفي، تحقيق كلود سلامة، المعهد العلمية الفرنسي، دمشق ١٩٩٣م.

— *تبيين كذب المفتري*
فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري؛ تأليف أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي المعروف بابن عساكر، مطبعة التوفيق، دمشق ١٣٤٧هـ.

— *تفسير الطبري*
... المسمى بـجامع *البيان في تفسير أي القرآن*؛ تأليف أبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، المطبعة الأميرية ١٣٢٩هـ.

— *التعريفات*؛
تأليف سيد شريف أبي الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني، مطعة أحمد كامل، استانبول ١٣٢٧هـ.

— *التمهيد*
... المسمى *تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل*؛ تأليف قاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية،بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

— *تنزيه الشريعة*
المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة؛ تأليف ابن عراق الكناني، تحقيق عبد الوهاب عبد الطيف، مكتبة القاهرة، القاهرة ١٣٧٨هـ.

— *تهافت الفلاسفة*؛
تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق مورس بويج، دار المشرق، بيروت ١٩٩٠م.

— *تهذيب التهذيب*؛
تأليف أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد المعروف بابن حجر العسقلاني، دار صادر، بيروت ١٩٠٧م.

— *توالي التأسيس*
لمعالي محمد بن إدريس، تأليف أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد المعروف بابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

— *الجواهر المضية*
في طبقات الحنفية؛ تأليف أبي محمد عبد القادر بن محمد بن نصر الله الحنفي المعروف بأبي الوفاء القرشي، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، القاهرة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

— *الدر المنثور*
في لتفسير بالمأثور؛ تأليف جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الفكر، بيروت ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

— *ديوان الهذليين*؛
القسم الأول، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م.

— *السيرة النبوية*؛
تأليف أبي محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، القاهرة، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م.

— *سير أعلام النبلاء*؛
تأليف شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت بدون تاريخ.

— *شذرات الذهب*
في أخبار من ذهب؛ تأليف أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي، المعروف بابن العماد، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ.

— الإصابة
في تمييز الصحابة؛ تأليف أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، مكتبة التجارية، القاهرة ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م.

— أصول الدين؛
تأليف أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي، مطبعة الدولة، استانبول ١٣٤٦هـ/١٩٢٨م.

— أصول الدين؛
تأليف أبي اليسر محمد بن محمد بن الحسين بنعبد الكريم البزدوي، تحقيق هانس بيتر لنس، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٨٣هـ/١٩٢٣م.

— الأصول المنيفة
للإمام أبي حنيفة؛ تأليف بياضي زادة أحمد بن حسن، تحقيق إلياس جلبي، نشريات وقف كلية الإلهيات بجامعة مرمرة، إستانبول ١٩٩٦م.

— الاعتقاد
على مذهب السلف، تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين ألبيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

— إعجاز القرآن؛
تأليف القاضي أبي بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

— الأعلام
... المسمى قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين؛ لخير الدين الزركلي، القاهرة ١٩٥٤م.

— الاقتصاد في الاعتقاد؛
تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣هـ/١٩٨٦م.

— الانتصار
والرد على ابن الراوندي الملحد؛ تأليف أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، تحقيق ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٧م.

— البداية في أصول الدين؛
تأليف أبي محمد نور الدين أحمد بن محمود الصابوني، تحقيق بكر طوبال أوغلي، رئاسة الشئون الدينية التركية، أنقرة ١٩٩١م.

— البداية والنهاية؛
تأليف أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، دار المعارف، بيروت ١٩٨١م.

— بذل النظر في الأصول؛
تأليف أبي الفتح علاء الدين محمد بن عبد الحميد السمرقندي الأسمندي ، مكتبة دار التراث، القاهرة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

— تاج التراجم
في من صنف من الحنفية؛ تأليف أبي العدل زين الدين قاسم بن قطلوبوغا، تحقيق إبراهيم صالح، دار المؤمون، دمشق ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

— تاريخ بغداد؛
تأليف أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت المعروف بخطيب البغدادي، دار الفكر، القاهرة، ١٣٤٩هـ/١٩٣١م.

— تأويلات القرآن؛
تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، نسخة خطية محفوظة في مكتبة طوبقابي سراي بإستانبول، قسم المدينة، رقم: ١٧٩.

— التبصير في الدين
وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين؛ تأليف أبي المظفر شهفور بن طاهر بن محمد الإسفرائيني، تحقيق يوسف كمال الحوت، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

المراجع

— إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين؛ تأليف محمد بن محمد الحسيني الشهير بمرتضى الزبيدي، القاهرة ١٣١١هـ.

— الأحاديث القدسية الأربعينية؛ تأليف أبي الحسن نور الدين علي بن سلطان القاري القاري، مطبعة عارف أفندي، استانبول ١٣١٦ هـ.

— إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق؛ تأليف محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٣٦٠هـ.

— أسد الغابة في معرفة الصحابة؛ تأليف أبي الحسن عز الدين علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري المعروف بابن الأثير، كتاب الشعب، القاهرة بدون تاريخ.

— الأسماء والصفات؛ تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، دار الكتب العربي، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

وأما[١٤٠] إمامة علي رضي الله عنه فثابتة أيضًا، لأنه اجتمع فيه من الفضائل التي لا يخفى على أحد ولا يمكن إنكار استجماعه[١٤١] شرائط الإمامة. ولما قتل عثمان رضي الله عنه اجتمع عليه خلق كثير من المهاجرين والأنصار نحو خزيمة بن ثابت[١٤٢] وأبي أيوب الأنصاري[١٤٣] وسهل بن حنيف[١٤٤] ومحمد بن [أبي] سلمة[١٤٥] وعمّار[١٤٦] وغيرهم، وهذا أصحّ العقود وأثبتها. وهو كان أفضل ممّن بقي من الصحابة وغيرهم.[١٤٧] و لم ينقل عن أحد من المعتبرين نكول[١٤٨] بيعته، فإن صح فقد أثم بنكوله وتأخيره لمخالفة الإجماع. وما نقل[١٤٩] من تأخير بعضهم عن ذلك فتأويله أنهم لم[١٥٠] يتأخّروا عن بيعة الإمامة وإنما[١٥١] قعدوا عن نصرته[١٥٢] والقتال معه، تجنّبًا للإثم بقتال المسلمين عن تأويل.

---

[١٤٠] ش: أما.

[١٤١] ش: استجماع.

[١٤٢] هو أبو عمارة خزيمة بن الفاكه بن ثعلبة، ذو الشهادتين، شهد بدراً وما بعدها، وشهد مع علي رضي الله عنه الجمل وصفين و لم يقاتل فيهما، فلما قُتل عمار بن ياسر بصفين أخذ سيفه وقاتل حتى قتل في سنة ٣٧هـ/٦٥٧م. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير، ١٣٣/٢؛ *والإصابة* لابن حجر، ٤٢٤/١-٤٢٥.

[١٤٣] هو أبو أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصاري الخزرجي، صحابي جليل من الأنصار، لما قدم رسول الله عليه السلام المدينة مهاجراً نزل عليه وأقام عنده حتى بُني حجره ومسجده، وسار مع الجيش الأموي لغزوة القسطنطينية، ومرض أبو أيوب في هذا السفر وتوفي سنة ٥٠هـ/٦٧٠م. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير، ٩٤/٢-٩٨؛ *والإصابة* لابن حجر، ٤٠٤/١-٤٠٥.

[١٤٤] هو أبو سعد سهل بن حنيف بن واهب بن العكيم بن ثعلبة، صحابي، أنصاري أوسي، شهد بدراً والمشاهد كلها مع رسول الله، وصحب عليًا، وشهد معه صفين، توفي بالكوفة سنة٣٨هـ/٦٥٨م. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير، ٤٧٠/٢.

[١٤٥] هو محمد بن أبي سلمة بن عبد الأسد المخزومي، صحابي، ولد على عهد رسول الله عليه السلام، أخرجه ابن مندة مختصراً، وأبو موسى أيضاً، لم يذكر المراجع وفاته. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير، ٩٣/٥؛ *والإصابة* لابن حجر، ٣٥٥/٣.

[١٤٦] هو أبو اليقظان عمار بن ياسر بن عامر بن مالك المَذْحَجي العنسي، صحابي من السابقين الأولين إلى الإسلام، شهد بدراً وأحداً والخندق، واستعمله عمر على الكوفة، ثم صحب عليا وشهد معه الجمل وصفين. قتل في صفين سنة ٣٧هـ/٦٥٧م. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير ١٢٩/٤-١٣٥.

[١٤٧] ق - وغيرهم.

[١٤٨] ش: بنكول.

[١٤٩] ق: ينقل.

[١٥٠] ش - لم.

[١٥١] ش: ما.

[١٥٢] ش: نصرتين.

وأما ترتيب الخلفاء الراشدين في الفضل كترتيبهم[١٥٣] في الخلافة، فخير هذه الأمة بعد النبي عليه السلام أبو بكر ثم[١٥٤] عمر ثم[١٥٥] عثمان ثم[١٥٦] علي رضوان الله عليهم أجمعين. هكذا روى أبو داود في سننه بإسناده عن ابن[١٥٧] عمر[١٥٨] رضي الله عنهما أنه قال: "كنا نقول في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يعدل أبا بكر أحد[١٥٩] ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم".[١٦٠] وروى أيضًا عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: "كنا نقول ورسول الله حي: أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم"،[١٦١] وفي فصل[١٦٢] الترتيب في الفضيلة خلاف كثير وكلام طويل لا يحتمل هذا المختصر ذكرها. ونحن اقتصرنا على بيان المذهب السديد وطريقة أهل السنة والجماعة، وأشرنا إلى طريق الإجماع، ونبّهنا فيه على دلالات النصوص والأخبار بما فيه غنية لتصحيح الاعتقاد. وبالله التوفيق.

وأنا بحمد الله واقف على صحة مذهب أهل السنة والجماعة في مسائل دقيق الكلام وجليّه،[١٦٣] وبعون الله تعالى قادر على نصرة[١٦٤] ذلك وإبطال[١٦٥] كلام المخالفين.[١٦٦] وبتوفيق الله تعالى عازم على ذكر ذلك في نسخة أخرى بزيادة تحقيق وتدقيق إن شاء الله تعالى.[١٦٧]

الحمد لله وحده وكفى، والصلاة على رسوله المصطفى.[١٦٨]

---

[١٥٣] ش: مر بينهم.

[١٥٤] ق: و.

[١٥٥] ق: و.

[١٥٦] ق: و.

[١٥٧] ق - ابن.

[١٥٨] هو عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي، صحابي جليل، أسلم مع أبيه وهو صغير لم يبلغ الحلم، وكان شديد الاحتياط والورع لدينه و لم يدخل في شيء من الفتن، اشتغل بالتفسير والرواية والأحكام، توفي سنة ٧٣هـ/٦٥٧م. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير، ٣٤٠/٣-٣٤٥؛ *والإصابة* لابن حجر، ٣٣٨/٢-٣٤١.

[١٥٩] ق + أحد.

[١٦٠] ق - ثم علي رضي الله عنه. *تاريخ الخلفاء* للسيوطي، ٤٤-٤٧.

[١٦١] المرجع السابق.

[١٦٢] ق: فضل.

[١٦٣] ش - في مسائل دقيق الكلام وجليّه.

[١٦٤] ق: نصيرة.

[١٦٥] ش: وبطلان.

[١٦٦] ش + بتوفيقه.

[١٦٧] ش - وبتوفيق الله تعالى عازم على ذكر ذلك في نسخة أخرى بزيادة تحقيق وتدقيق إن شاء الله تعالى.

[١٦٨] ش: والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله أجمعين.

وأما الإجماع فهو[١١٢] أن الاختيار طريق الإمامة دون النص على ما بيناه.[١١٣] وشرطه[١١٤] كونه قرشيًّا مستجمعًا لما ذكرنا من الشرائط، فلا خفاء في اجتماع[١١٥] هذه الأمور في أبي بكر رضي الله عنه، ولا أحد قال بأن هذا هو الطريق إلا[١١٦] وأثبت إمامة أبي بكر. دل عليه أن إمامته ظهرت في الصحابة فكانوا بين راضين[١١٧] بذلك وبين كافّين عن الإنكار مع ارتفاع الموانع وزوال أسباب المخافة. فدل عدم الإنكار من جهتهم على أنه حق، كما[١١٨] ثبت ذلك في سائر الإجماعات. ولسنا ندعي الإجماع على ذلك في الابتداء حتى يقال: /[١٥٢ظ] كان هناك اختلاف، بل ندّعي إجماعهم في آخر أيامه. وإذا ثبت ذلك و لم يفترق[١١٩] أحد بين نقص[١٢٠] أيامه ونقض[١٢١] في ثبوت إمامته وخلافته، فثبت إمامته من الابتداء إلى الانتهاء.

فإن قيل: روي أن سعدًا[١٢٢] خالفهم في ذلك.

قلنا: خلافه قد سقط بموته في آخر أيّام أبي بكر رضي الله عنه، أو إن بقي فهو كان مخطئًا في ذلك بالإجماع، لأنه رام أن يثبت الإمامة له وهو لم يكن من قريش، وهذا خطأ بما ذكرنا من الإجماع.[١٢٣]

وأما إمامة عمر رضي الله عنه فثابتة بدلالة[١٢٤] ما تلوناه[١٢٥] من النص وبدلالة الإجماع. أما النص فهو أن المراد منه إن كان أهل فارس ثبت[١٢٦] كون عمر رضي الله عنه مفترض الطاعة من غير واسطة، وإن كان بنو حنيفة ثبتت إمامته بواسطة، لأنه لمّا ثبتت إمامة أبي بكر رضي الله عنه وقد استخلفه صحّ استخلافه[١٢٧] ويثبت خلافة من

---

[١١٢] ق: هو.
[١١٣] ش: بينا.
[١١٤] ش: وشرط.
[١١٥] ش: الاستجماع.
[١١٦] ش – إلا.
[١١٧] ق: راضيّين.
[١١٨] ق –كما.
[١١٩] ش: لم يعرف.
[١٢٠] ش: فرقاً بين.
[١٢١] ش: وبعض.
[١٢٢] هو أبو ثابت سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة الأنصاري الساعدي، وكان ذا رئاسة وسيادة في الأنصار، مشهور بالجود والكرم والغيرة. لما توفي النبي طمع في الخلافة وجلس في سقيفة بني ساعدة ليبايَع له، فبايع الناس أبو بكر وعدلوا عن سعد، وسار إلى الشام، فأقام بها إلى أن مات سنة ١٥هـ/٦٣٧م. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير، ٢/٣٥٦-٣٥٨؛ و*الإصابة* لابن حجر، ٢/٢٧-٢٨.
[١٢٣] ش: بالإجماع.
[١٢٤] ق: بدليل.
[١٢٥] ش: ما تلونا.
[١٢٦] ش: ثبتت.
[١٢٧] ش – استخلافه.

استخلفه وإمامته ضرورة. لأنه لما ثبتت إمامة أبي بكر رضي الله عنه بأيّ طريق كان ثبتت إمامة عمر رضي الله عنه، لأنّه[١٢٨] نصّ على إمامته إمام ثابت الإمامة مفترض الطاعة، دل عليه أن الإجماع المنعقد على إمامة عمر رضي الله عنه في آخر أيامه، أوضح من الإجماع المنعقد على من تقدمه،[١٢٩] وقد ثبت كونه قرشيًّا مستجمعًا لما ذكرنا من الشرائط، فثبتت إمامته ضرورة.

فإن قيل: فقد[١٣٠] نقل عن طلحة[١٣١] رضي الله عنه أنه قال لأبي بكر رضي الله عنه حين عهد لعمر رضي الله عنه: "ولّيت علينا فظًا غليظًا"،[١٣٢] وهويجري مجرى الخلاف كذلك.

قلنا: هذا إشارة إلى أنه رأى غيره أولى منه بهذا الأمر لا إلى إنكار إمامته، لأن الفظاظة والغلظة لا تمنعان من الإمامة؛ على أنه إنما قال ذلك حين العهد اليه، فأما عند تمام العهد وانتصابه للإمامة فرضاه له[١٣٣] كرضاء الجماعة.

وأما إمامة عثمان رضي الله عنه فثابتة بكونه قرشيًّا مستجمعًا لما ذكرناه[١٣٤] من الشرائط، وقد بايعه[١٣٥] الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين عندما[١٣٦] جعل عمر رضي الله عنه /[١٥٣و] الأمر شورى، فقد عَقد له عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه وأجاز جميع الصحابة وانقادوا له على نحو ما ذكرناه[١٣٧] من الإجماع[١٣٨] في حق من يقدّمه.[١٣٩] ثم أنه قتل مظلومًا شهيدًا، فإن كبار الصحابة ومن بقي من المبشّرين بالجنة ما حاربوه ولا لاموه على فعل من الأفعال، فدل ذلك على بطلان ما يقال عليه من الأفعال الموجبة للفسق والخروج عن الإمامة.

---

[١٢٨] ش + لا.
[١٢٩] ش: قدمه.
[١٣٠] ق: قد.
[١٣١] هو أبو محمد طلحة بن عبيد الله بن عثمان بن عمر بن كعب القرشي التميمي، صحابي جليل، من السابقين الأولين إلى الإسلام، ومن العشرة المبشرة بالجنة، وأحد أصحاب الشورى، توفي سنة ٣٦هـ. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير، ٣/٨٥-٨٩؛ و*الإصابة*، لابن حجر، ٢/٢٢٠-٢٢٢.
[١٣٢] نقله الباقلاني في *التمهيد*، ٤٩٧، ولكن لم نجد هذه العبارة في كتب التاريخ والطبقات.
[١٣٣] ش: به.
[١٣٤] ش: ذكرنا.
[١٣٥] ش: تابعه.
[١٣٦] ق: عند.
[١٣٧] ق: ذكرنا.
[١٣٨] ش – من الإجماع.
[١٣٩] ش: تقدم.

والدليل على بطلان القول بالنص على الإمامة[٨٧] أنه لو كان لا تثبت الإمامة إلا بالتنصيص لنص النبي عليه السلام على الأئمة بعده ولم ينصّ على ذلك، لأنه لو فعل ذلك، وأمرُ الإمامة والخلافة يحتاج إليه كل مسلم، لتوفّرين[٨٨] الدواعي إلى نقله[٨٩] ولتواتر نقله إلينا، واشتهر كما تواتر نقل[٩٠] أعداد الركعات وأوقات الصلوات[٩١] وغير ذلك، وحيث لم تتواتر ولم تشتهر دل ذلك على انعدام النص. وبطل بهذا ما ادّعوه من التنصيص على علي وابن عباس رضي الله عنهما، لأنه لو كان لاشتهر، ولأنه لو نصّ عليهما لما اعترضت[٩٢] الصحابة مع جلال[٩٣] أقدارهم في الدين وشدة ورعهم وتحرّزهم عن المخالفة للشريعة، ولا احتج البعض على البعض وانقاد الكل لذلك، ولوجاز منهم كتمان النص في الإمامة لجاز منهم كتمان بعض الفرائض والشرائع، وهذا واضح البطلان.

فإن قيل: إن[٩٤] ثبت بما ذكرتم أن الإمامة يثبت بالاختيار فبكَم يتمّ عقد الإمامة من العاقدين؟

قلنا: اختلف الناس في ذلك. قال بعضهم: لاينعقد إلا بعقد العلماء وحضورهم. وقال بعضهم: يشترط فيه خمسة من أهل الحلّ والعقد. وقال بعضهم: يشترط فيه أربعة. والصحيح أنه ينعقد بعقد رجل واحد من أهل العدالة والاجتهاد، لأن كون الإمام صالحًا للإمامة واستجماعه لما[٩٥] ذكرنا من الشرائط لا[٩٦] يعرف قطعًا وإنما يعرف بالاجتهاد، فإذا اجتهد واحد وعرف ذلك والحاجة إلى الإمام ماسّة[٩٧] على ما مرّ تثبت إمامته. دل عليه أن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين لم يشترطوا فيها الإجماع ولاعددًا محصورًا، وإنما اعتبروا وجود العقد ثم أوجبوا المتابعة بعد ذلك. ولهذا عقدها أبو بكر رضي الله عنه / [١٥٢و] لعمر، وإنما عقدها له وحده، ثم جوز الباقون وتابعوه.[٩٨] وبالله التوفيق.

[٨٧] ق: الإمام.
[٨٨] ش: لتؤمرت.
[٨٩] ش: فعله.
[٩٠] ش: تقلاً.
[٩١] ش: الصلوة.
[٩٢] ش: أعرضت.
[٩٣] ش: جلالة.
[٩٤] ق – إن.
[٩٥] ش: بما.
[٩٦] ق: فلا.
[٩٧] ش: ما مسة.
[٩٨] ش: وبايعوه.

الفصل الرابع [في ثبوت الإمامة للخلفاء الراشدين وترتيب إمامتهم]

أول خليفة وإمام حق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضي الله عنه، ثم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم عثمان بن عفان[٩٩] رضي الله عنه، ثم علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

أما إمامة أبي[١٠٠] بكر رضي الله عنه فثابتة بدلالة النص والإجماع. أما النص، فقوله[١٠١] تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الأعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾،[١٠٢] الآية،[١٠٣] أمر الله تعالى نبيّه أن يقول للذين تخلفوا عن القتال معه:[١٠٤] إنكم ستدعون، وأشار في الآية[١٠٥] إلى كون الداعي مفترَض الطاعة، يستحقّون التعذيب بعصيانهم إيّاه بقوله تعالى: ﴿فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِن قَبْلُ يُعَذِّبْكم عذَابًا أليمًا﴾.[١٠٦] واختلف أهل التأويل في قوله: ﴿أُولِي بَأس شَديدٍ﴾،[١٠٧] قال بعضهم: هم بنو حنيفة. وقال بعضهم: هم أهل فارس، والداعي إلى قتال بني حنيفة أبو بكر رضي الله عنه، والداعي إلى قتال أهل فارس عمر رضي الله عنه. فإن كان المراد هو الأول تثبت[١٠٨] إمامة أبي بكر رضي الله عنه وكونه مفترض الطاعة من غير واسطة، وإن كان المراد هو الثاني تثبت[١٠٩] إمامته أيضًا بواسطة إمامة عمر رضي الله عنه لأن إمامة عمر رضي الله عنه[١١٠] تثبت باستخلاف أبي بكر. فإذا ثبت خلافته ثبت[١١١] خلافة من استخلفه ضرورة.

[٩٩] هو أبو عبدالله عثمان بن عفان بن أبي العاص ابن أمية القرشي الأموي، يجتمع هو ورسول الله عليه السلام في عبد مناف، ثالث الخلفاء الراشدين، أسلم في أول الإسلام، تزوج بابنتي رسول الله ولهذا لقب بـــ "ذي النورين". وهو من العشرة المبشرة بالجنة، قتل بالمدينة وهو يقرأ القرآن سنة ١٧ه/٦٣٨م. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير، ٣/٥٨٤-٥٦٦؛ *والإصابة* لابن حجر، ٢/٤٥٥-٤٥٦.
[١٠٠] ق، ش: أبو.
[١٠١] ش: فلقوله.
[١٠٢] سورة الفتح، ٤٨/١٦.
[١٠٣] ق + إلا أنه.
[١٠٤] ش: مع.
[١٠٥] ق – في الآية.
[١٠٦] دوام الآية السابقة.
[١٠٧] نفس الآية السابقة.
[١٠٨] ق: ثبت.
[١٠٩] ق: ثبت.
[١١٠] ق – لأن إمامة عمر رضي الله عنه.
[١١١] ش: يثبت.

دون بطن، دل عليه أن الإجماع انعقد على إمامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وليسوا من بني هاشم. والدليل عليه أن الناس في كل زمان رأوا إمامهم مفترض الطاعة من بعد خلفاء الراشدين، إن لم[٦٤] يكونوا من بني هاشم ولا من أهل الاجتهاد، وكان فيهم من هو أفضل منهم ورعًا وعلمًا[٦٥] وتقوى، فدلت هذه الجملة أن شرط الإمامة ما ذكرناه.[٦٦] وبالله التوفيق.

الفصل الثالث [طريق انعقاد الإمامة]

قال أكثر الإمامية: إن طريق[٦٧] الإمامة هو الإرث. وقالت الروافض: طريقة النص من النبي عليه السلام أو من إمام بعده، وادّعوا التنصيص من النبي عليه السلام على علي[٦٨] رضي الله عنه. وبعضهم ادّعوا التصيص على عباس[٦٩] رضي الله عنه. وعند أهل السنة والجماعة ثبت[٧٠] باختيار أهل الصلاح والعدالة.[٧١]

والدليل على ذلك تفويض النبي عليه السلام في ذلك[٧٢] إلى اختيار الصحابة رضي الله عنهم أجمعين حيث قال: «إن ولّيتموها أبا بكر تجدوه ضعيفًا في نفسه قويًّا في أمر الله تعالى، وإن ولّيتموها عمر تجدوه قويًّا في نفسه قويًّا في أمر الله تعالى»،[٧٣] وقوله

---

[٦٤] ش: و لم.

[٦٥] ش: علماً وورعاً.

[٦٦] ق: ما ذكرنا.

[٦٧] ش: طريقة.

[٦٨] هو أبو الحسن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم، ابن عم رسول الله وصهره علي ابنته فاطمة رضي الله عنها، وهو أول الناس إسلاماً ورابع الخلفاء الراشدين، شهير بالعلم والشجاعة، قتله ابن ملجم في صلاة الصبح سنة ٤٠هـ/٦٦٠م. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير، ٩١/٤-١٢٥؛ و*الإصابة* لابن حجر ٥٠١/٢-٥٠٣.

[٦٩] هو أبو الفضل عباس بن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي، عم رسول الله، أسن منه بسنتين. وكان رئيساً في الجاهلية وإليه عمارة المسجد الحرام والسقاية. شهد بدراً مع المشركين مكرهاً، وفدى نفسه وابني أخويه. وأسلم عقيب ذلك. قيل: كان يكتم إسلامه في مكة ويكتب إلى رسول الله أخبار المشركين. ثم هاجر وشهد فتح مكة وحنين. وكان رسول الله يعظمه ويكرمه بعد إسلامه، توفي سنة ٣٢هـ/٦٥٤م. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير، ١٦٤/٣-١٦٧؛ و*الإصابة* لابن حجر ٢٦٣/٢.

[٧٠] ش: الإمامة يثبت.

[٧١] ش: العدالة والصلاح.

[٧٢] ش – تفويض النبي عليه السلام في ذلك.

[٧٣] ورد الحديث في مسند أحمد بن حنبل، ١٠٨/١-١٠٩، بلفظ: «إن تؤمروا أبا بكر رضي الله عنه تجدوه أميناً زاهداً في الدنيا راغباً في الآخرة، وإن تؤمروا عمر رضي الله عنه تجدوه قويّاً أميناً لا يخاف في الله لومة لائم....» انظر أيضا: أسد الغابة لابن الأثير، ١١٢/٤. وورد في *تاريخ الخلفاء* للسيوطي، ٤٧ «أرحم أمتي بأمتي أبوبكر، وأشدهم في أمر الله عمر..».

عليه السلام: «لايزال هذا الأمر في قريش، ما بقي منهم اثنان»،[٧٤] وقوله عليه السلام في خطبته المعروفة:[٧٥] «ألا من وُلّي هذا الأمر فليقبل[٧٦] من محسنهم وليتجاوز عن[٧٧] مسيئهم»[٧٨] إلى غير ذلك، ولأن في إبطال النص والإرث تصحيح الأختيار،[٧٩] إذ الأمة أجمعت[٨٠] على أن[٨١] الحق لا بد أن يكون في قول أصحاب النص والإرث أو في قول أهل الاختيار.

والدليل على بطلان القول بالتوارث[٨٢] في الإمامة أنه لو كان كذلك يجب أن يُجري أمر[٨٣] الإمامة على حسب ما يُجري في سائر المواريث، والإجماع في هذا العصر وفيما قبله من الأعصار على خلاف ذلك. دل عليه أنه لو كان كذلك /[١٥١ظ] لكان العباس أولى من عليّ، ولَما تقدم[٨٤] الحسن[٨٥] على الحسين،[٨٦] بل كان لهما جميعًا.

---

[٧٤] مسند أحمد بن حنبل، ٢٩/٢؛ وصحيح البخاري، الأحكام ٢؛ وصحيح مسلم، الإمارة ٤.

[٧٥] ق: المعروف.

[٧٦] ش: فليقل.

[٧٧] ش: ولتجاوز من.

[٧٨] ورد لحديث في صحيح المسلم، الإمارة ٢٢، بلفظ «ما من أمير يلي أمر المسلمين، ثم لا يجهد لهم وينصح، إلا لم يدخل معهم الجنة». وفي صحيح البخاري، كتاب الأحكام، ٨، بلفظ «ما من عبد استرعاه الله رعية، فلم يحطها بنصيحة، إلا لم يجد رائحة الجنة».

[٧٩] ق: الأخبار.

[٨٠] ش: اجتمعت.

[٨١] ق – أن.

[٨٢] ش: التوريث.

[٨٣] ش: له من.

[٨٤] ش: ولا يقدم.

[٨٥] هو أبو محمد الحسن بن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، سبط النبي، وسيد شباب أهل الجنة. ولّي الخلافة بعد مقتل أبيه، وبقي خليفة نحو سبعة أشهر بالعراق وما وراءه من خرسان والحجاز واليمن وغير ذلك، ثم سار معاوية إليه من الشام وسار هو إليه، فلما تقاربا أرسل إلى معاوية لتسليم الخلافة إليه خوفاً عن قتل الصحابة. توفي سنة ٤٩هـ/٦٧١م. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير، ١٠/٢-١٢؛ و*الإصابة* لابن حجر، ٣٢٧/٢-٣٣٠.

[٨٦] هو أبو عبد الله الحسين بن علي بن أبي طالب ابن عبد المطلب القرشي الهاشمي، ريحانة النبي وشبهه. كان كارهاً لما فعله أخوه الحسن من تسليم الأمر إلى معاوية. فلما توفي معاوية لم يبايع يزيد وأتي العراق، ولما أمر يزيد بتجهيز الجيوش إليه من الكوفة، قاتلهم الحسين حتى قتل يوم عاشوراء بكربلاء سنة ٦١هـ/٦٨٣م. انظر *أسد الغابة* لابن الأثير، ١٨/٢-٢٣؛ و*الإصابة* لابن حجر، ٣٣١/٢-٣٣٤.

فالأول هو الإمام والثاني باغ على الإمام، فيقاتل[30] كما هو الحكم في حق أهل البغي، وإن كان على[31] المقارنة لا يثبت إمامة أحدهما ويحتاج إلى استئناف العقد لأحدهما، إذ أحدهما ليس بأولى من الآخر.[32] وهذا بمنزلة وليين زوّجا صغيرة أحدهما من رجل والآخر من رجل آخر معًا، يحتاج إلى استئناف العقد. وبالله التوفيق.

الفصل الثاني [في وصف الإمام و شروط الإمامة]

ثم[33] الذي يُنصب للإمامة وتعيّن[34] لها لا بد من[35] أن يكون موصوفًا بأوصاف، مستجمعًا لشرائط يتأتّى معها الغرض المطلوب من الإمامة، وهو تنفيذ الأحكام ومصالح الخلق دينًا ودنيًا[36] على ما مرّ. ومن جملة تلك الشرائط الحرّية والعقل والبلوغ والذكورة /[١٥٠ظ] والإسلام والعدالة والعلم بالحلال والحرام وغيرهما من أحكام الشرع التي[37] يحتاج الناس[38] إليها، والاهتداء على[39] وجوه السياسات والتدابير،[40] والعلم[41] بأسباب الحروب، والقدرة على إنصاف المظلوم من الظالم، وإقامة الحدود في[42] الجملة.

يشترط للإمامة جميع ما يشترط للقضاء، ويحصل به الغرض المطلوب من الإمامة ليحصل[43] الأمر الذي وجب نصب الإمام لأجله،[44] مع شرط زائد وهو كونه قرشيًّا،[45] وهذا الشرط ثبت بنص صاحب الشرع وإجماع الصحابة. فإن أبا بكر رضي الله عنه احتجّ على الأنصار بما رواه عن[46] النبي عليه السلام: «الأئمّة من

٣٠ ش: فنقاتل.
٣١ وردت عبارة «كان على» في الهامش وأثبتناها في الأصل.
٣٢ ش – من الآخر.
٣٣ ش: في.
٣٤ ش: بعين.
٣٥ ش – من.
٣٦ ش: دنياناً.
٣٧ ق: الذي.
٣٨ ش – الناس.
٣٩ ش: إلى.
٤٠ ق: والتدابر.
٤١ ش: والعمل.
٤٢ ش: وفي.
٤٣ ش: لتحصيل.
٤٤ ش: ما جاء على ما مر.
٤٥ ش: قريشاً.
٤٦ ش – عن.

قريش»،[47] ولم يردّ عليه أحد من الصحابة،[48] ورجع الأنصار عما كانوا يجادلونه. ووجه الاستدلال به أنه ذكر الأئمة بالألف واللام، فلا بد من إرادته[49] الجنس لعدم المعهود، وهذا ينفي أن يكون غير القرشي[50] إمامًا، إذ ليس وراء الكل شيء.

ومن الناس، وهم الإمامية، من قال بأن كونه[51] معصومًا شرط. ومنهم من قال بأن كونه أفضل الناس شرط. ومنهم من قال بأنه يشترط أن يكون هاشميًّا فقط[52] دون غيره[53] من القبائل.[54] ومنهم من قال كونه مجتهدًا في الأصول والفروع شرط. ونحن نقول: الإمام إنما[55] نُصب لما[56] ذكرنا من إقامة مصالح الدين والدنيا، وشيء[57] مما ذكروه لا تقف[58] عليه تلك المصالح، فلا يجب أن يكون شرطًا. أما الأفضل والذي بلغ مبلغ الاجتهاد أولى من غيره، أما أن يكون ذلك شرطًا مع أنه لا يقف عليه الغرض المطلوب من الإمام فلا. على أن إمامة المفضول قد يكون أولى من الأفضل لزيادة شفقته وتواضعه ورفقه بالناس وصلاحه لإقامة هذه الأمور، دل عليه قول أبي بكر رضي الله عنه: "وَليتكم ولست[59] بخيركم".[60] وكذلك[61] كونه هاشميًّا ليس[62] بلازم، لأن ما روينا /[١٥١و] من الحديث عامّ في قرشي[63] من غير تخصيص ببطن

٧ مسند أحمد بن حنبل، ٣/١٢٩، ١٨٣؛ ٤/٤٢١، والسنن الكبرى للبيهقي، ٨/١٤٤. وتمام الحديث: «الأئمة من قريش، ولهم عليه حق، ولكم مثل ذلك، ما إذا استرحموا رحموا، وإذا حكموا عدلوا، وإذا عاهدوا وفوا..». وكثير من أهل النقد يرى أمارات الضعف فيه، لعدم احتجاج أحد من الصحابة به في منازعاهم في السقيفة بعد وفاة النبي عليه السلام. انظر: *إحقاق الحق* للكوثري، ٢٠-٢١.
٤٨ ش + ذلك.
٤٩ ش: إفادها.
٥٠ ش: القريشي.
٥١ ش: يكون.
٥٢ ش – فقط.
٥٣ ش: غيرهم.
٥٤ وردت عبارة «ومنهم من قال بأنه يشترط أن يكون هاشميّاً فقط دون غيره من القبائل» بعد عبارة «... في الأصول والفروع شرط» في ش.
٥٥ ش: إذا.
٥٦ ق: بما.
٥٧ ش: وبشيء.
٥٨ ق: لا يقف.
٥٩ ق – ولست.
٦٠ هذا من خطبة أبي بكر رضي الله عنه، بعد بيعة السقيفة له: "أما بعد أيها الناس، فإني قد وُليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوّموني...". انظر: *سيرة ابن هشام*، ٢/٦٦١؛ و*الكامل في التاريخ* لابن الأثير، ٢/٣٣٢.
٦١ ش: وكذا.
٦٢ ش: فليس.
٦٣ ش: قريش.

وهشام بن عمرو:[٣] إن نصب الإمام ليس بواجب، لأن الناس لو كَفُّوا عن المظالم لاستغنوا[٤] عن الإمام.

والدليل على وجوبه الإجماع ودليل العقل. [١٤٩ظ] أما الإجماع فلأن الصحابة بعد وفاة[٥] النبي عليه السلام أجمعوا على أنه لا بد من قائم بالأمر، فإنه رُوي أن أبا بكر رضي الله عنه[٦] قال في أول خطبته خطَبها قبل[٧] البيعة: "أيها الناس! من كان يعبد محمدًا صلى الله عليه وسلم فإن محمدًا قد مات"، إلى أن قال: "ولا بد لهذا الامر من قائم يقوم به، فانظروا وهاتوا أراءكم، رحمكم الله"، فناداه الناس من كل جانب: "صدقت يا أبا بكر! ولَكنّا نصبح وننظر ونختار من يقوم به"،[٨] الحديث بطوله. ولم يقل واحد منهم: إن هذا الأمر يصلح من غير قائم به.[٩] وكذا إجماع الصحابة رضي الله عنهم أجمعين في عصرهم وإجماع من بعدهم وكل عصر على ذلك، على توقيف هذه الأمور عند موت الإمام إلى أن تعيّن[١٠] إمام آخر، ظاهر لا يخفى على أحد، فثبت[١١] وجوب الإمامة بإجماعهم. ولا يعتدّ خلاف[١٢] من خالف من الخوارج وغيرهم.

وأما دليل العقل وهو أن نظام أمر الدين وقوام الشرع ودوامه مقصود مأمور به من جهة صاحب الشرع. وهذا أمر عُلم قطعًا في ضرورة الدين، ولاحصول لذلك إلا بإمام مطاع، لأنّه لاحصول له إلا بتنفيذ الأحكام والقضايا، وقطع المنازعات التي لو دامت أفضت[١٣] إلى التقاتل والإخلال بنظام الشرع،[١٤] وبأخذ الصدقات،[١٥] وإقامة[١٦]

٢٠٠هـ/٨١٢م. انظر كتاب *الفهرست* لابن النديم، ٢١٤؛ و*طبقات المعتزلة* لابن المرتضى، ٥٢-٥٧.

[٣] هو أبو القاسم هشام بن عمرو الشيباني الفوطي (أو الفواطي)، متكلم من معتزلة بصرة، عاش في زمن المأمون. انظر: *الانتصار* للخياط، ٤٨-٥٠؛ و*طبقات المعتزلة* لابن المرتضى، ٦١.

[٤] ش: لاستعينوا.

[٥] ق: وفات.

[٦] ش + أنه.

[٧] ق – قبل.

[٨] *سيرة ابن هشام*، ٦٥٦/٢؛ و*الكامل في التاريخ* لابن الأثير، ٣٢٤/٢.

[٩] ق – به.

[١٠] ش: يعين.

[١١] ق: فتبينت.

[١٢] ق: بخلاف.

[١٣] ش: انفضت.

[١٤] ق – والإخلال بنظام الشرع.

[١٥] ش – وبأخذ الصدقات.

[١٦] ق: وبإقامة.

الجمع والأعياد، وإقامة السياسات وقطع شرور المتغلّبة وغير ذلك، ولاحصول له[١٧] بشيء[١٨] من ذلك إلا بإمام مطاع. فإذا لا حصول لهذه الأمور الواجبة في الشرع إلا بنصب الإمام، وما لا حصول للواجب إلا به، وجَب كوجوبه سواء. وما قالوا: إن[١٩] الناس لو كَفُّوا عن المظالم لاستغنوا عن الإمام فباطل، لأنا بينا أنهم يحتاجون إلى أمور كثيرة غير ما ذكروه، ولأنه لو صح[٢٠] ذلك لاستغنت به الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين –مع جلال أقدارهم وشدة احترازهم[٢١] /[١٥٠و] وامتناعهم عن الظلم– عن الإمام. وحيث احتاجوا إلى ذلك على ما بيّنا، فغيرهم بذلك أحوج. وبالله التوفيق.

فصل [في نصب إمامين في وقت واحد]

ولا يجوز نصب إمامين في وقت واحد إلا إذا تباعدت الأمصار بحيث انقطع التناصر والتعاضد ولا يكفي إمام أحدهما للآخر، فحينئذ لا بأس به للضرورة. وذهبت[٢٢] الكرامية إلى جواز ذلك مطلقًا.

والدليل على منع جوازه الإجماع ودلالة العقل. أما الإجماع فلأن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين لم يشتغلوا بنصب إمامين، بل اكتفوا بإمام واحد.[٢٣] وأما[٢٤] دليل العقل فهو أنه لو كان في وقت واحد إمامان أو أكثر[٢٥] يؤدّي إلَى الإخلال بنظام الشرع وأمور الدين، لأنه يؤدّي إلى تفرّق المسلمين والتقاعد عن[٢٦] مقاومة أهل الحرب، إذا البعض من الأئمة لايطيع البعض، وفي ذلك انحلال القوى[٢٧] وانفساخ العزائم، وفيه من الفساد ما لا يخفى. وإذا ثبت هذا نقول: لو أن الناس عقدوا الصالحَيْن للإمامة،[٢٨] بعضهم لأحدهما وبعضهم[٢٩] للآخر، فإن كان على التعاقب،

[١٧] ش – له.

[١٨] ق: لشيء.

[١٩] ش: وما قالوه بأن.

[٢٠] ق: صرح.

[٢١] ق: احتراسهم.

[٢٢] ق: ذهب.

[٢٣] ش: بالواحد.

[٢٤] ش: أما.

[٢٥] ش: الأكثر.

[٢٦] ش: غير.

[٢٧] ش – القوى.

[٢٨] ش: الإمامة.

[٢٩] ش: والبعض.

[مسائل الإمامة]

فصل في الإمامة

والكلام فيه في مواضع. أحدها في وجوب نصب الإمام، وثانيها فيمن يتعين من بين سائر الناس للإمامة وشرائط الإمامة، وثالثها في بيان طريق انعقاد الإمامة، ورابعها في ثبوت الإمامة للخلفاء الراشدين رضي الله عنهم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وترتيب إمامتهم وتفضيل بعضهم على البعض.[1]

الفصل الأول [في وجوب نصب الإمام]

إن نصب الإمام واتّباع المنصوب وطاعته من فروض الشرع على المسلمين، وهو مذهب أهل السنة والجماعة ومذهب أكثر المعتزلة والخوارج. وقال أبو بكر الأصمّ[2]

---

[1] ش: بعض.

[2] هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، عالم التفسير والكلام والفقه، من الطبقة الثالثة للمعتزلة ببصرة. أخذ من معمر بن عباد وحفص الفرد، وكان يخطئ عليًا في بعض أفعاله بينما يصوّب بعض تصرفات معاوية، توفي سنة

ومنها **الصراط**، وهو أيضًا حق والتصديق به واجب، لأنه ممكن، فإنه عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يمر به[٦٢] الخلق. وقد دلت الدلائل[٦٣] السمعية على ذلك أيضًا، فيجب التصديق به.

فإن قيل: كيف يمكن[٦٤] ذلك وأنه فيما يروى أدقّ من الشَّعر وأحدّ من السيف،[٦٥] فكيف يمكن المرور عليه؟

قلنا: من اعترف بقدرة الله تعالى القديمة الشاملة بجميع[٦٦] المقدورات لابد أن يعترف بهذا بل فوق هذا، وهو مشي الآدمي في الهواء والماء[٦٧] ونحو ذلك، فمن أراد الله تعالى جوازه على الصراط يخلق فيه هذه القدرة ومن أراد /[١٤٩و] إلقاءه في جهنم يلقيه. وبالله التوفيق.

فصل في أن[٦٨] المعدوم هل هو شيء؟

جرت[٦٩] عادة[٧٠] المتكلمين بإيراد[٧١] هذه المسألة بالذكر وبيان الخلاف فيه وإيراد الحجج من الجانبين. وحاصل الخلاف راجع إلى العبارة والاسم دون المعنى. فإن المعتزلة حيث قالوا: "إن المعدوم شيء" لم يعنوا به[٧٢] أن[٧٣] له صفة الوجود، وإنما عنوا به أنه معلوم يصح الخبر عنه. والشيء عندهم اسم لما يصح العلم به والخبر عنه. ونحن لا نمتنع[٧٤] من القول بأن المعدوم يصح ان يعلم ويخبر، وإنما نمتنع في[٧٥] وصفه بالوجود[٧٦] أو تسميته باسم ينبئ عن الوجود، وهم لا يخالفوننا فيه. والشيء عندنا اسم للموجود، وكان[٧٧] الخلاف راجعًا إلى العبارة ولا يتعلق به شيء من أصول

---

[٦٢] ق: يجوز.

[٦٣] ق: الدلالة.

[٦٤] ش: تمكنه.

[٦٥] ش – من السيف.

[٦٦] ق: كلمة غير مقروئة.

[٦٧] ش – والماء.

[٦٨] ش – أن.

[٦٩] ش: كما جرت.

[٧٠] ق: عادت.

[٧١] ق: بإفراد.

[٧٢] ش – فإن المعتزلة حيث قالوا إن المعدوم شيء لم يعنوا به.

[٧٣] ش: أنه.

[٧٤] ق: لا نمنع.

[٧٥] ش – القول بأن المعدوم يصح ان يعلم ويخبر، وإنما نمتنع في.

[٧٦] ق: صفة الوجود.

[٧٧] ش: فكان.

الدين والاعتقاد. وبالله التوفيق. إلا اذا عنوا به ثبوت خواصّ الأشياء في العدم وأن الجوهر في حال عدمه جوهر، والسواد سواد ونحوه، فحينئذ يدل ذلك إلى مذهب الدهرية والفلاسفة، ولهذا الكلام عَوَر طول. وبالله التوفيق.[٧٨]

---

[٧٨] ش – وبالله التوفيق. إلا اذا عنوا به ثبوت خواصّ الأشياء في العدم وأن الجوهر في حال عدمه جوهر، والسواد سواد ونحوه، فحينئذ يدل ذلك إلى مذهب الدهرية والفلاسفة، ولهذا الكلام عَوَر طول. وبالله التوفيق.

فصل في جمل من[٣٢] أمور الآخرة

منها إثبات **عذاب القبر**، وسؤال الملَكين، وقد أثبته عامة الأمة[٣٣] لورود[٣٤] الدلائل السمعية في ذلك، نحو قوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾،[٣٥] أثبت عرض النّار عليهم قبل[٣٦] القيامة، وليس ذلك إلا في القبر. وقال اللهُ تعالى في شأن قوم نوح عليه السلام: ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾،[٣٧] والفاء للتعقيب من غير تَراخ، ونحو قوله عليه السلام: «استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه»،[٣٨] وقال حين مرّ بقبرين جديدين: «إنهما ليعذَّبان وما يعذّبان بكبيرة، أما أحدهما فإنه كان لا يستتره البول، والآخر كان يمشي بالنميمة».[٣٩] وكان رسول الله عليه السلام يعلّم أصحابه دعاء الميّت، ويقول: «أكرِمْ مُنقلَبه وقه عذابَ القبر[٤٠] وعذاب النار».[٤١]

وأما سؤال الملَكين ففيه أخبار معروفة، نحو[٤٢] قوله عليه السلام: «الملكان يسألان الميّت ومعهما مرزبتان»،[٤٣] وقول عمر رضي الله عنه على أثره: "أو يكون معي عقلي؟" فقال: "بلى". فقال[٤٤]: "يا رسول الله، إذًا أكفيهكما".[٤٥]

وأنكرت الجهمية وبعض المعتزلة ذلك، وقالوا: إن تعذيب من لا حياة له، وسؤال من لا يفهم ولا يعقل محال.

---

[٣٢] ق – من.
[٣٣] ش: الأئمة.
[٣٤] ش: لدورود.
[٣٥] سورة المؤمن، ٤٠/٤٦.
[٣٦] ش: يوم.
[٣٧] سورة نوح، ٧١/٢٥.
[٣٨] ورد الحديث في *الجامع الصغير* للسيوطي بلفظ: «تنزهوا من البول...»، أخرجه الدارقطني عن أنس. ورُوي في سنن ابن ماجة، الطهارة ٢٦، بلفظ «أكثر عذاب القبر من البول».
[٣٩] مسند أحمد بن حنبل، ١/٢٢٥؛ وصحيح مسلم، الطهارة ١١١؛ وسنن أبي داود، الطهارة ١١؛ وسنن النسائي، الطهارة ٣١.
[٤٠] ش + وقد تواتر على لسان الأمة خلفاً عن السلف وقنا عذاب القبر.
[٤١] في سنن أبي داود، الجنائز ٥٥، ورد الحديث بلفظ: «فقه من فتنة القبر وعذاب النار».
[٤٢] ق: ونحو.
[٤٣] ورد الحديث في سؤال الملكين في القبر بعبارات أخرى في صحيح البخاري، الجنائز ٦٨، ٨٧؛ وصحيح مسلم، الجنة ٧؛ وسنن أبي داود، السنة ٢٤؛ وسنن الترمذي، الجنائز ٧٠.
[٤٤] ق – فقال، و ش: قال.
[٤٥] ش: أكفيهما، و ق: أكفيها. *الاعتقاد* للبيهقي، ١٢٧؛ و *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٦٣.

والجواب، قلنا: قد قال بعضهم[٤٦] بجواز التعذيب[٤٧] بدون الحياة، وبعضهم قالوا: الحياة موجود في كل ميّت، لكنه صار معمُورًا بآفة كلية من جنس النوم. إلا أنا لا نقول ذلك، بل[٤٨] الصحيح أن لا تعذيب ولا إيلام ولا سؤال بدون الحياة، فإذا وردت الآثار بعذاب القبر والسؤال في القبر، لا بد أن نعتقد خلقِ الحياة فيه، واللهُ[٤٩] تعالى قادر عليه.[٥٠] دل عليه قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾،[٥١] والدليلٍ عليه قول عمر رضي الله عنه "أو يكون /[١٤٨ظ] معي عقلي" قَال:[٥٢] نعم، فإذًا لا بد من اعادة الحياة فيه، لكنّها تعاد[٥٣] في كلِ البدن فيصير على الحالة التي كان[٥٤] عليها قبل الموت، أو في جزء من القلب مما[٥٥] يتألّم به ويعقل السؤال. هذا مما لا دليل لنا عليه فنتوقّف[٥٦] فيه. وبالله التوفيق.

ومنها **الميزان والحساب**، وقد دل عليه قواطع السمع، وهو ممكن في العقل،[٥٧] فيجب التصديق به. فإن قيل: كيف يوزن الأعمال وهى أعراض قد انعدمت، وأيّ فائدة في هذه المحاسبة، والله تعال عالم بكل ذلك قبل الحساب؟

قلنا: قد دللنا على ذلك فيجب اعتقاده والكف عن بيان الكيفية. ثم نقول: توزن صحائف الأعمال، فإن كرام[٥٨] الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف هى أجسام، فإذا وضعت في الميزان يخلق الله تعالى في إحدى كفتيها ميلاً يقدر رتبة الطاعات والمعاصي، وهو على ما يشاء قدير. وهكذا روي عن النبي عليه السلام أنه سئل عن ذلك فأجاب بما ذكرناه.[٥٩] وأما[٦٠] الفائدة، قلنا: متى دلت الدلالة على ثبوته يعتقد فيه فائدة وحكمة على الإجمال. ثم نقول لا يمتنع أن يكون الفائدة فيه حتى يظهر عند هذا العبد وغيره أن الله تعالى إن عاقبه عاقبه بالعدل وإن تجاوز عنه تجاوز عنه[٦١] باللطف والفضل.

---

[٤٦] ق: بعض.
[٤٧] ق: يعذب.
[٤٨] ش: وبل.
[٤٩] ش: وهو.
[٥٠] ش: على ذلك.
[٥١] سورة المؤمن، ٤٠/١١.
[٥٢] ش: يقال.
[٥٣] ق: يعاد.
[٥٤] ق – كان.
[٥٥] ش: بقدر ما لم.
[٥٦] ش: فيتُوقف.
[٥٧] ش: بالعقل.
[٥٨] ش: الكرام.
[٥٩] مسند أحمد بن حنبل، ٢/٢٢١-٢٢٢.
[٦٠] ش: فأما.
[٦١] ش – تجاوز عنه.

تعالى: ﴿لاَ يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلاَّ مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمنِ عَهْدًا﴾.[٦] وقد[٧] قال عليه السلام: «من قال لا إله إلا الله و لم يشرك به شيئًا فقد اتّخذ عند الرحمن عهدًا»،[٨] وبما اشتهر من الأخبار في ذلك، فإنه رَوى خبر الشفاعة عن النبي عليه السلام جماعة[٩] من الأصحاب منهم أبو بكر الصديق[١٠] وأنس بن مالك[١١] وأبو سعيد الخدريّ[١٢] وأبو هريرة[١٣] وابن عباس وحذيفة بن اليمان[١٤] رضوان الله عليهم أجمعين.

وقد[١٥] قال عليه السلام في الخبر المعروف: «ثم أشفع لمن كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان» إلى قوله: «ثم أقوم في المرّة الرابعة وأحمد الله بتلك المحامد وأخِرّ ساجدًا،

---

[٦] سورة مريم، ٨٧/١٩.
[٧] ق – قد.
[٨] في مسند أحمد بن حنبل (٣٠٧/٢، ٥١٨) ورد الحديث بلفظ: «وشفاعتي لمن شهد أن لا إله إلا الله مخلصاً». ونفس الحديث ذكر في تفسير الآية السابقة في *تفسير الطبري*، ٩٧/١٦.
[٩] ش: وجماعة.
[١٠] ش – الصديق. هو أبو بكر عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن كعب القرشي التيمي، صاحب رسول الله في الغار، وهو أول خليفة بعده، ومن السابقين الأولين في الإسلام. أسلم على يده كثير من الصحابة. وهاجر مع رسول الله إلى المدينة، وكان زاهداً متواضعاً ومنفقاً في سبيل الله. توفي سنة ١٣هـ/٦٣٥م. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير، ٣٠٩/٣-٣٣٥؛ و*الإصابة* لابن حجر، ٣٣٣/٢-٣٣٦.
[١١] هو أنس بن مالك بن نضر الأنصاري الخزرجي النجاري، من بني عدي بن النجار. خادم رسول الله، كان يتسمى به ويفتخر بذلك، وكان عمره لما قدم النبي المدينة مهاجراً عشر سنين وخدمه عشر سنين حتى وفاته صلى الله عليه وسلم ودعا له رسول الله بكثرة المال والولد. وهو من المكثرين في الرواية، توفي سنة ٩٣هـ/٧١٥م. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير، ١٥١/١-١٥٣؛ و*الإصابة* لابن حجر، ٨٤/١-٨٥.
[١٢] هو أبو سعيد سعد بن مالك بن شيبان الخدري الأنصاري، اشتهر بكنيته، من فضلاء الصحابة ومشاهيرهم، ومن المكثرين في الرواية. كان صغيرا أيام غزوة أحد، وأول مشاهده الخندق، وتوفي سنة ٧٤هـ/٦٩٦م. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير، ٣٦٥/٢؛ و*الإصابة* لابن حجر، ٣٢/٢-٣٣.
[١٣] هو أبو هريرة عبد الرحمن بن صخر الدوسي، صحابي مشهور بكنيته، حدث عنه كثير من الصحابة والتابعين، وقيل بلغ عدد أصحابه ثمان مائة. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير، ٤٦١/٣؛ و*الإصابة* لابن حجر، ٣٩٥/٢.
[١٤] ق – بن اليمان. هو أبو عبد الله حذيفة بن حِسْل بن جابر العبسي، واليمان لقب حسل بن جابر لأنه هرب من قومه وحالف الأنصار. وحذيفة صاحب سرّ رسول الله في المنافقين لم يعلمها أحد إلا حذيفة. شهد الحرب بنهاوند، وكان فتح همدان والري ودينور على يده، وشهد أيضاً فتح الجزيرة، ونزل نصيبين. توفي سنة ٣٦هـ/٦٥٨م. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير، ٤٦٨/١-٤٧٠؛ و*الإصابة* لابن حجر، ٣١٦/١-٣١٧.
[١٥] ق – قد.

فيقالُ لي: ارفع رأسك واشفع تُشفع، فأرفع رأسي وأقول: يا ربّ ائذن لي فيمن قال: لا إله إلا الله، فيقال: ليس لك ذلك، ولكن وعزّتي وجلالي وعظمتي وكبريائي لأخرجنّ منها من قال: لا إله إلا الله»[١٦]. وفي حديث ابن عباس رضي الله عنه قال: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي»[١٧] إلى غير ذلك من الأخبار. فمن رآها ضعيفة[١٨] فهي مرويّة في الصحاح.

والخصوم تعلقوا بقوله تعالى: ﴿وَلاَ يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضَى﴾،[١٩] والظالم والفاسق ليس بمرتضىً،[٢٠] وبقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلاَ شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾.[٢١] ولأن في إثبات الشفاعة تجزية العصاة على المعاصي والذنوب.

والجواب: أما الآية الأولى، قلنا: كل مؤمن ممن ارتضاه الله تعالى، لما فيه من الإيمان والطاعات المرضية، هكذا قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿إِلاّ لِمَنِ ارْتَضَى﴾،[٢٢] معناهُ: إلا[٢٣] لمَن قال لا إله إلا الله.[٢٤] وقيل لاَ يشفعون إلا لمَن ارتضى[٢٥] أن يشفع له، فلم قُلتم بأن الله تعالى لا يرضى بالشفاعة لصاحب الكبيرة؟ وأما[٢٦] الآية الثانية، فالمراد بها[٢٧] كفار قريش، والآية نزلت فيهم، لأن[٢٨] الظالم المطلق هو الكافر دون المؤمن. وأما[٢٩] ما قالوه آخرًا،[٣٠] فهو باطل بالتوبة، فإنها مقبولة بالإجماع، ولا يؤدّي إلى[٣١] تجزية العصاة على الذنوب. [١٤٨و] ثم نقول إنما يؤدّي إلى ذلك إذا كان له علم بذلك، ولا علم لأحد أنه هل يشفع له في ذلك أم لا. وبالله التوفيق.

---

[١٦] صحيح البخاري، التوحيد ١٩؛ وصحيح مسلم، الإيمان ٣٢٦؛ وسنن ابن ماجة، الزهد ٣٧.
[١٧] مسند أحمد بن حنبل، ٢١٣/٣؛ وسنن ابن ماجة، الزهد ٣٧؛ وسنن أبي داود، السنة ٢٠-٢١.
[١٨] ق – ضعيفة.
[١٩] سورة الأنبياء، ٢٨/٢١.
[٢٠] ش: بمرضي.
[٢١] سورة المؤمن، ١٨/٤٠.
[٢٢] سورة الأنبياء، ٢٨/٢١.
[٢٣] ش – إلا.
[٢٤] انظر : *تفسير الطبري*، ١٣/١٧.
[٢٥] ش + معناه لمن ارتضى.
[٢٦] ق: أما.
[٢٧] ق – بها.
[٢٨] ش: ولأن.
[٢٩] ق: فأما.
[٣٠] ش: أخيراً.
[٣١] ش: ولا تؤدّي على.

[السمعيات]

فصل في إثبات الشفاعة

مذهب أهل الحق أن الشفاعة حق وليس يمتنع ذلك عقلاً، ولا يبعد في الحكمة أن يكون لأحد من الأنبياء أو الأخيار منزلة فيشفع صديقه، فيعفو الله عنه بشفاعته. وأنكرت المعتزلة ذلك.

ولنا في ذلك وجهان. أحدهما أن يبنى[1] ذلك على جواز العفو والمغفرة لصاحب الكبيرة على ما بينا. فنقول: إذا جاز ذلك ابتداءً من غير[2] شفاعة أحد، فلا[3] مانع يمنع منه عند شفاعة شفيع، له تلك المنزلة عند الله تعالى.

والثاني أن يتعلق بنصوص القرآن نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾،[4] وقوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾،[5] /[١٤٧ظ] وقوله

---

[1] ش: منهي.
[2] ش + سابقة.
[3] ش: ولا.
[4] سورة سبأ، ٣٤/٢٣.
[5] سورة البقرة، ٢/٢٥٥.

مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾[101] أي متعمّدًا لإيمانه[102] أي قتله لأجل إيمانه ولعله أنه مؤمن. ومن هذا قصده في القتل يكفر ويخلد في النار. وإنما صِرْنا إلى هذين النوعين في[103] التأويل بدلالة متصلة بهذه الآيات من إبقاء اسم المؤمن له، وإبقاء الأخوّة بينه وبين المؤمنين[104] وإبقائه أهلاً للتخفيف والرحمة على ما ذكرنا، وبدلالة[105] منفصلة.

فإن قيل: إن انتفى الخلود والتأبيد بما ذكرتم، ولكن لم يثبت جواز[106] الغفران أصلاً. والنصوص تقتضي[107] أن يعاقَب[108] ويدخلَ في النار لا محالة.

قلنا: هذه عمومات خُصّ[109] منها الثابت بالإجماع[110] بيننا وبينكم. فإن عندنا إذا تاب يحسن عفوه وغفرانه، وعندكم يجب ذلك، فيُخَصّ غير الثابت ويُقيّد بالمشيئة بما ذكرنا من الدليل قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾،[111]/[١٤٧و] ومن وصفه تعالى بكونه كريمًا عفوًا غفورًا رحيمًا.

فإن قيل: تخصيص آيات الوعيد غير جائز، لأنها إخبار وتخصيص الإخبار لا يجوز، لأنه يؤدّي إلى الكذب على الله تعالى.

قلنا: نعارضكم أولاً[112] بمثل هذا فنقول: آيات الوعد بجنات العدن والخلود فيها للمؤمنين إخبارات، وعندكم صاحب الكبيرة يخلد في النار وإن كان مؤمنًا؛ فكل عذر لكم فهو عذر لنا.[113] ثم نقول: قولك "إن[114] التخصيص يؤدّي إلى[115] الكذب"، فهذا باطلٌ، لأن الكذب إنما يتحقق في الماضي أو في الحال لا بما يستقبل، بل يسمّى هذا[116] خلفًا. وقد قال بعض المتكلمين: إن الخلف من الله تعالى في الوعد لا يجوز لأنه لؤم، وفي الوعيد يجوز لأنه كرم.

١٠١ سورة النساء، ٩٣/٤.
١٠٢ ق: الإيما به.
١٠٣ ش: من.
١٠٤ ش: المؤمن.
١٠٥ ق: وبدلائل.
١٠٦ ش: جواب.
١٠٧ ش: يقتضي.
١٠٨ ق + الغفران.
١٠٩ ش: خصت.
١١٠ ش: بإجماع.
١١١ سورة النساء، ٤٨/٤، ١١٦.
١١٢ ق: أولاً نعارضكم.
١١٣ ق: عذرنا.
١١٤ ش: بأن.
١١٥ ق – إلى.
١١٦ ش: هذا يسمى.

والجواب الصحيح أنه إنما يؤدّي إلى الخلف إذا كان اللفظ متناولاً للكل، ثم[117] لا يثبت المخبر[118] به في ذلك[119] البعض أو في الكل. أما إذا لم يتناول البعض فعدم ثبوت المخبر به في ذلك البعض لا يؤدّي إلى الكذب أو الخلف. وعندنا بدلالة التخصيص من حيث النص والعقل[120] على ما مرّ عُلم[121] أن المخصوص غير مراد بنصوص الوعيد، فلا يؤدّي إلى[122] الخلف. وبالله التوفيق.

١١٧ ش: و.
١١٨ ش: بالمغبر.
١١٩ ش – ذلك.
١٢٠ ش: العقل والنص.
١٢١ ش: فعلم.
١٢٢ ق: على.

مؤمن حقيقة وقد عمل كثيرًا من الصالحات فدخل تحت هذه النصوص. وإذا ثبت دخول الجنة بقضية هذه النصوص ثبت خلوده في الجنة. لأنا والخصم مجمعون على أن ثواب الجنة لا يجوز أن يكون منقطعًا، ولأن من شرط الثواب أن يكون نفعًا خالصًا لا تدخله الغُصّة،[٧٠] وهذا ينفي جواز الانقطاع.

والوجه الثاني /[١٤٦و] أن قضية الدليل أن يكون ثواب الإيمان أكثر من عقاب[٧١] هذه الكبائر سوى الكفر، أعني من حيث المقابلة والموازنة على وجه يوجب الإحباط والتكفير، لأن الإيمان حسنة والكبيرة سيئة. والله تعالى وعد أن يجزي بالحسنة بعشرة[٧٢] بل بسبعمائة، بقوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بالحَسَنَة فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالهَا﴾،[٧٣] وقوله تعالى ﴿مَثَلُ الذين يُنْفقُونَ أَمْوَالَهُمْ في سَبيل الله كَمَثَل حَبَّة أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابلَ في كُلِّ سُنْبُلَة مائَةُ حَبَّة﴾،[٧٤] بل وعد أضعافًا مضاعفة بقوله تعالى: ﴿والله يُضَاعفُ لمَنْ يَشَاءُ﴾،[٧٥] وقوله تعالى: ﴿فَيُضَاعفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثيرَةً﴾.[٧٦] والإيمان في كونه حسنة فوق سائر الحسنات، ولأن قضية العقل أن يكون الثواب والمدح بقدر الطاعة والحسنة، والعقاب والذم بقدر المعصية والسيئة. والإيمان فوق كل طاعة، فكان المدح[٧٧] والثواب له[٧٨] أكثر ضرورة. وإذا ثبت هذا نقول: لو قلنا بتخليد صاحب الكبيرة في النار لصار العقاب المستحق بها[٧٩] زائدًا على الثواب المستحق بالإيمان وسائر الحسنات بما لا نهاية له، وهذا باطل.

والدليل على جواز غفران صاحب الكبيرة، وهو الحكم الثاني، قوله تعالى: ﴿إن الله لاَ يَغْفرُ أَنْ يُشْرَكَ به وَ يَغْفرُ مَا دُونَ ذلكَ لمَنْ يَشَاءُ﴾،[٨٠] وهذا نصّ، ولأن الله تعالى عفوّ غفور كريم، والعفو والمغفرة والكرم إنما يتحقق في رفع العقوبة عمّن[٨١] هو جائز التعذيب لسبب الجناية.

٧٠ ق: دافعاً الغصة.
٧١ ش: عذاب.
٧٢ ش + أمثالها.
٧٣ سورة الأنعام، ٦/١٦٠.
٧٤ سورة البقرة، ٢/٢٦١.
٧٥ تابع الآية السابقة.
٧٦ سورة البقرة، ٢/٢٤٥.
٧٧ ق + عليه.
٧٨ ش: به.
٧٩ ق: بهاذه.
٨٠ سورة النساء، ٤/٤٨، ١١٦.
٨١ ق: عن من.

فإن قيل: ذلك محمول على مغفرة الصغائر لمن اجتنب الكبائر.[٨٢]

قلنا: هذا باطل عندهم، لأن مجتنب الكبائر لا يجوز معاقبته عندهم،[٨٣] فكيف يليق به الغفران تكرمًا وتفضلاً والعفو عنه. على أن ذلك عامّ فلا يجوز حمله على الصغائر إلا بدليل قاطع، ولأن مغفرة هذا المؤمن المرتكب للكبيرة[٨٤] غير مستحلّ لها[٨٥] ولا مستخفّ بأمر الله تعالى، بل لغلبة[٨٦] شهوته ورجاء العفو من فضل الله تعالى ممّا لا يضره[٨٧] بأحد، وهو نفع خالص في حقه. وما هذا حاله /[١٤٦ظ] فجائز في العقل عفوه.[٨٨]

والخصوم تعلقوا بآيات الوعيد على الكبائر، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالدًا فيهَا﴾،[٨٩] وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْص اللهَ ورَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخلْهُ نَارًا خَالدًا فيهَ﴾؛[٩٠] والذنوب كلها في استحقاق اسم العصيان على السواء. وقوله تعالى: ﴿وَلاَ يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذلكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقيَامَة وَيَخْلُدْ فيه مُهَانًا﴾[٩١] إلى ما لا يحصى من آيات[٩٢] الوعيد للعصاة وأصحاب الكبائر.

والجواب: ما[٩٣] ورد من هذه النصوص لا بلفظ الخلود والتأبيد فهو متناول للمؤمنين،[٩٤] ونحن نقول باستحقاق العقوبة في حق المؤمنين[٩٥] بقدر ذنبهم.[٩٦] وما ورد بلفظ الخلود والتأبيد، فإما أن نحمل[٩٧] على طول المدّة، كما يقال: "خلّد الأمير فلانًا في السجن"، أي أطال حبسه؛ أو نقول: إن[٩٨] المراد منه[٩٩] المرتكب للكبيرة[١٠٠] المستحلّ لها فيكفر بذلك. ولهذا قلنا في تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ

٨٢ يشير إلى قوله تعالى ﴿إن تَجْتَنبُوا كَبَائرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنهُ نُكَفرْ عَنكُمْ سَيِّآتكم﴾ (سورة النساء، ٤/٣١).
٨٣ ش: عندهم لا يجوز معاقبته.
٨٤ ش: الكبيرة.
٨٥ ق: له.
٨٦ ق: لعيبه.
٨٧ ش: لا يضر.
٨٨ ش: فعله.
٨٩ سورة النساء، ٤/٩٣.
٩٠ سورة النساء، ٤/١٤.
٩١ سورة الفرقان، ٢٥/٢٨-٢٩.
٩٢ ش: الآيات.
٩٣ ش: أن ما.
٩٤ ش: للمؤمن.
٩٥ ش: المؤمن.
٩٦ ق ش: ذنبه.
٩٧ ق: يحمل.
٩٨ ق – إن.
٩٩ ق – منه.
١٠٠ ش: الكبيرة.

وشبهة المعتزلة أن الله تعالى فصّل بين الكفر والفسق بقوله تعالى: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ﴾،[٣٦] وفصّل بين الإيمان والفسق[٣٧] وجعل الفسق بمقابلة الإيمان بقوله تعالى: ﴿بِئْسَ الاسمُ الفُسُوقُ بعدَ الإيمان﴾،[٣٨] وجعل المؤمن قسمًا والفاسق قسمًا بقوله تعالى: ﴿أفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسقًا﴾.[٣٩] وبيّن لكل[٤٠] واحد منهما[٤١] حكمًا على حدة، فقال الله تعالى: ﴿أمَّا الّذين آمَنُوا وَعَملُوا الصَّالحَات فَلَهُمْ جَنَّاتُ المَأْوَى وأمَّا الّذينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعيدُوا فِيهَا﴾.[٤٢] وهذا يوجب أن للفاسق منزلةً بين الكفر والإيمان.

وشبهة أخرى أن اسم المؤمن اسم مدح وأنه يوجب استحقاق الثواب، والفاسق اسم ذمّ وأنه يوجب استحقاق العقاب. والشخص الواحد في حالة واحدة، كيف يكون ممدوحًا ومذمومًا ومستحقًا للثواب والعقاب[٤٣] جميعًا؟ فإذا جاء اسم الفسق زال اسم الإيمان ضرورة.

والجواب،[٤٤] أما الأول، قلنا: الفسق اسم عام يقع على الكفر وعلى هذه الكبائر بقوله تعالى: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الكُفْرَ وَالْفُسُوقَ﴾،[٤٥] عُطف الفسوق[٤٦] من حيث الكبائر على الكفر، ويجوز عطف نوع من جنس على نوع آخر. وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسقًا﴾،[٤٧] المراد من الفسق ههنا[٤٨] الكفر، لأن الفسق المطلق هي[٤٩] المفارقة المطلقة، وذلك بالكفر بحيث لا يبقى في الإيمان أصلاً. وهذا لا يوجب كون المؤمن المرتكب للكبائر غير مؤمن، وأنه له منزلة بين الكفر والإيمان. والدليل على أن المراد منه الكفر سياق[٥٠] الآية وهو قوله تعالى: ﴿وقيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ /[١٤٥ظ] الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾،[٥١] وهذا وصف الكافر دون مرتكب الكبيرة.

---

[٣٦] سورة الحجرات، ٧/٤٩.
[٣٧] ش – والفسق.
[٣٨] ش – بقوله تعالى بِئْسَ الاسمُ الفُسُوقُ بعدَ الإيمان. سورة الحجرات، ١١/٤٩.
[٣٩] سورة السجدة، ١٨/٣٢.
[٤٠] ق: كل.
[٤١] ق: منهم.
[٤٢] سورة السجدة، ٢٥/٣٢.
[٤٣] ق: للعقاب والثواب.
[٤٤] ش: الجواب.
[٤٥] سورة الحجرات، ٧/٤٩.
[٤٦] ش: الفسق.
[٤٧] سورة السجدة، ١٨/٣٢.
[٤٨] ق: هنا.
[٤٩] ش – هي.
[٥٠] ش: بسياق.
[٥١] سورة السجدة، ٢٠/٣٢.

وأما[٥٢] الشبهة الثانية، قلنا: لا تمتنع تسمية الشخص الواحد باسمين مختلفين إذا استحق كل واحد منهما بفعل باشره أو بجهة اختصّ بها في حالة واحدة،[٥٣] كمن فعل فعلاً هو[٥٤] ضرر و إساءةٌ في[٥٥] حق عمرو ونفع وإحسان في حق زيد، فهو في حالة واحدة يسمّى ضارًّا ومسيئًا، ونافعًا ومحسنًا.[٥٦] فكذا هذا. وأما الثواب والعقاب والمدح والذم، قلنا: الاستحالة في نفس الثواب والعقاب في حالة واحدة لا في كون الشخص مستحقًا لهما، ليُفْعَل أحدهما به في زمان والآخر في زمان آخر. فالمؤمن المرتكب للكبائر[٥٧] مستحق للثواب والجنة[٥٨] بإيمانه، ومستحق للعقوبة بارتكابه الكبائر في الحال. ثم يُفعل ذلك به[٥٩] في زمانين:[٦٠] يُعاقَب زمانًا في النار بقدر ذنبه، ثم يخلّد في الجنة، وهذا مما لا امتناع فيه أصلاً.

[الكلام في الحكم]

أما[٦١] الكلام في الحكم، الدليل على أن المؤمن المرتكب للكبيرة[٦٢] لا يخلد في النار وجهان. أحدهما التعلق بالنصوص، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذينَ آمَنُوا وعَملُوا الصَّالحَات كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الفِرْدَوْس﴾،[٦٣] وقوله تعالى: ﴿الذينَ آمَنوا وعَملُوا الصَّالحَاتَ لَهُمْ جَنَّاتُ النَّعيم﴾،[٦٤] الآية، وقوله تعالى:[٦٥] ﴿إِنَّ الَّذينَ آمَنُوا وعَملُوا الصَّالحَات أولئكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّة جَزَاؤُهُمْ عنْدَ رَبِّهِمْ﴾،[٦٦] وقولَه تعالى: ﴿إلاَّ مَنْ آمَنَ و عَمِلَ صَالحًا فأولئكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضِّعْفِ﴾،[٦٧] وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ منَ الصَّالحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾[٦٨] إلى غير ذلك من النصوص. والمؤمن المرتكب للكبيرة[٦٩]

---

[٥٢] ش: أما.
[٥٣] ش – واحدة.
[٥٤] ش – هو.
[٥٥] ش: وأساه.
[٥٦] ش – محسنا.
[٥٧] ق ش: الكبائر.
[٥٨] ش: الجنة.
[٥٩] ش – به.
[٦٠] ق: ما بُين.
[٦١] ق: وأما.
[٦٢] ش: الكبيرة.
[٦٣] سورة الكهف، ١٠٧/١٨.
[٦٤] سورة لقمان، ٨/٣١.
[٦٥] ش – إنَّ الَّذينَ آمَنُوا وعَملُوا الصَّالحاتَ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الفِرْدَوْس وقوله تعالى: الذينَ آمَنُوا وعَملُوا الصَّالحَاتَ لَهُمْ جَنَّاتُ النَّعيم الآيَةَ وقوله تعالى.
[٦٦] سورة البينة، ٧/٩٨–٨.
[٦٧] سورة السبأ، ٣٧/٣٤.
[٦٨] سورة طه، ١١٢/٢٠.
[٦٩] ش: الكبيرة.

عفوه ومغفرته. وأما[٤] صاحب الصغيرة عندهم فهو مؤمن، ومن اجتنب الكبائر استحق مغفرة الصغائر، ولا يجوز معاقبته عليها.[٥]

وقال أهل السنة والجماعة: صاحب الكبيرة إذا لم يكن مستحلاً لها[٦] ولا مستخفًا لمن[٧] نَهى عنها /[١٤٤ظ] مؤمن حقيقة، واسمه ذلك، لَم يَزل عنه إيمانه ولا انتقص[٨]، ولكنه يسمَّى فاسقًا أيضًا. وحكمه أنه لو مات قبل التوبة فلله تعالى فيه مشيئته[٩]، إن شاء عفا عنه بفضله وكرمه، وإن شاء عذبه بقدر ذنبه، ثم عاقبة أمره الجنة لا محالة، ولا يخلد في النار.

فالكلام في موضعين. أحدهما في الاسم والآخر في الحكم.[١٠]

[الكلام في الاسم]

أما الكلام في الاسم، لنا في ذلك وجهان. أحدهما التعلق بمعاني هذه الأسماء[١١] لغةً، والثاني التعلق بنصوص القرآن.

أما الأول فنقول: الإيمان هو التصديق على ما مرّ. والكفر هو التكذيب والجحود، لأنه يقابله على ما مرّ. والفسق عبارة عن المفارقة على وجه يضرّه[١٢]، يقال: "تفسقَت الرُّطَبَة" إذا فارقت قشرها قبل أوانها[١٣]، "وتفسقت[١٤] الفأرة" وتسمّى "فُويسقةً" لهذا[١٥] المعنى. والنفاق أصله من النافقاء وهو حجر[١٦] من حجر اليربوع يخفيه ليخرج عنها عندما يتعرّض له، سُمّي المنافق منافقًا[١٧] لإبطانه الكفر وإظهاره الإسلام على خلاف ما[١٨] في قلبه.

٤ ق: فأما.
٥ لعله يشير إلى قوله تعالى ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّآتِكُمْ﴾ (سورة النساء، ٤/٣١).
٦ ش: بها.
٧ ش: لما.
٨ ش: ولا تنقص.
٩ ق: مشيئة.
١٠ ش: الحكمة.
١١ ش: الأسامي.
١٢ ش: يصيره.
١٣ ق: أوانيها.
١٤ ش: وفسقت.
١٥ ق: بهذا.
١٦ ش: جحرة
١٧ ش - منافقا.
١٨ ش: مما.

إذا ثبت هذا نقول: معلوم أن المؤمن المصدق لله تعالى ورسله إذا ارتكب كبيرةً لا يزول عنه التصديق، فلا يُسلب عنه اسم الإيمان، لأن سلب اسم المؤمن مع بقاء الإيمان كسلب اسم القائم مع بقاء القيام. ولا يصير بارتكاب الكبيرة مكذّباً ولا جاحداً[١٩] ولا مُبطنًا للكفر، فلا يسمي كافرًا ولا منافقًا، لكنه[٢٠] صار خارجًا عن بعض أوامر الشرع ونواهيه، فكان فاسقًا مع بقائه مؤمنًا.

وأما الثاني فهو أن الله تعالى بَقّى اسم الإيمان مع ارتكاب الكبيرة بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وأَنْتُمْ سُكَارَى﴾،[٢١] وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾،[٢٢] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ إلى قوله: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾.[٢٣]

ففي هذه الآي[٢٤] دليل من ثلاثة أوجه. أحدها تسميته مؤمنًا مع هذه الكبائر. والثاني أنه بقّي الأخوّة الثابتة بالإيمان بينه وبين أولياء القتيل /[١٤٥و] بقوله[٢٥] تعالى: ﴿إنما الْمُؤْمِنُونَ إخوَةٌ﴾،[٢٦] وقوله: ﴿مِنْ أَخيه شَيْءٌ﴾.[٢٧] والثالث أنه[٢٨] بقّاه أهلاً للرحمة والتخفيف، بقوله[٢٩] تعالى: ﴿ذلِكَ تَخْفِيفٌ من رَبِّكُمْ ورَحْمَةٌ﴾[٣٠] وبه استدلال لهذه الوجوه الثلاثة مَروي عن ابن عباس رضي الله عنهما.[٣١] و قوله تعالى: ﴿وَالَّذينَ آمنُوا ولَمْ يُهَاجرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلاَيَتِهِمْ﴾[٣٢] مع أن ترك الهجرة كبيرة، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾،[٣٣] وقوله تعالى: ﴿تُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾،[٣٤] والتوبة بدون[٣٥] الذنب لا يتحقق، إلى غير ذلك من الآيات.

١٩ ق: وجاحداً.
٢٠ ش: ولكن.
٢١ سورة النساء، ٤/٤٣.
٢٢ سورة الحجرات، ٤٩/٩-١٠.
٢٣ سورة البقرة، ٢/١٧٨.
٢٤ ش: الآية.
٢٥ ق: لقوله.
٢٦ سورة الحجرات، ٤٩/٩-١٠.
٢٧ سورة البقرة، ٢/١٧٨.
٢٨ ش - أنه.
٢٩ ق: لقوله.
٣٠ سورة البقرة، ٢/١٧٨.
٣١ تفسير الطبري، ٦/٦٣-٦٦؛ وتأويلات القرآن للماتريدي، ٦٠ ظ.
٣٢ سورة الأنفال، ٨/٧٢.
٣٣ سورة التحريم، ٦٦/٨.
٣٤ سورة النور، ٢٤/٣١.
٣٥ ق: من غير.

فصل [في أن الإيمان مخلوق]

وثبت بما قلنا أن الإيمان مخلوق، لأنه فعل العبد، وهو بجميع أفعاله مخلوق، إلا أن يراد به التوفيق والهداية من الله تعالى، فحينئذ لا يوصف بكونه مخلوقًا، لأنه صفة الله تعالى، إلا أن إطلاق اسم الإيمان عليه خطأ في العبارة.

وزعم بعضهم أن الإيمان غير مخلوق، وكأنهم ظنوا أن الإيمان هو[١١٧] الكلمة المذكورة في القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿لا إله إلاّ الله﴾،[١١٨] وقوله: ﴿شَهِدَ الله﴾.[١١٩] وهذا خطأ بين، لأن الكلمة ليست من الإيمان وإن جرت على اللسان، بل الإيمان فعل يحدث في قلب العبد، وهو مخلوق على ما مرّ. وبالله التوفيق.

[١١٧] ش – الإيمان هو.
[١١٨] سورة الصافات، ٣٥/٣٧.
[١١٩] سورة آل عمران، ١٨/٣.

[الأسماء والأحكام]

فصل في الأسماء والأحكام والوعد والوعيد

اختلف الناس في معترفي الكبائر من أهل القبلة اسمًا وحكمًا في الآخرة.

قالت الخوارج: إن من عصى الله تعالى فقد كفر، وحكمه أنه يخلّد في النار، صغيرة كانت ما فعله[١] أو كبيرة. ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة في ذلك، فأوجب ذلك في الكبيرة دون الصغيرة. وقال بعضهم: إنه منافق وحكمه حكمهم.

وقالت المرجئة: إن أحدًا من المسلمين لا يعاقب على شيء من الكبائر، وكما أن الحسنة لا تنفع مع الكفر فالسيئة لا تضر[٢] مع الإيمان.

وقالت المعتزلة: من باشر كبيرة فاسمه فاسق، ولا يسمى مؤمنًا ولا كافرًا، وهو في منزلة[٣] بين المنزلتين وحكمه أنه لو مات قبل التوبة يخلد في النار، ولا يجوز في الحكمة

[١] ق: فعل.
[٢] ق: لا يضر.
[٣] ق: منزل.

في الإيمان. وأما[٨٨] تأويل ما ورد من الزيادة في الإيمان في قوله تعالى: ﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا﴾،[٨٩] وما ورد في الآثار من وجوه.

أحدها الزيادة من حيث الفضيلة والشرف بأن يكون التصديق والاعتقاد حاصلاً عن علم واستدلال. ولهذا[٩٠] المعنى يقال: إن إيمان الأنبياء أزيد من إيمان واحد منا. وكذا إيمان الصحابة من إيمان غيرهم.

والثاني ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه وعن أبي حنيفة رحمه الله أنهم كانوا آمنوا في الجملة بالفرائض، ثم ازداد فرض[٩١] بعد فرض فيؤمن[٩٢] بكل فرض، فيزداد[٩٣] من حيث التفصيل،[٩٤] وإن كان الإيمان في الجملة على التحقيق إيمانًا به.[٩٥]

والثالث أن تحمل[٩٦] الزيادة على الدوام والثبات[٩٧] والتوالي /[١٤٣ظ] ساعة بعد ساعة، وهذا يسمى[٩٨] زيادة. ومن قال بالزيادة والنقصان في الإيمان تعلق بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾،[٩٩] وما لا يزيد ولا ينقص كيف يتصور فيه الإكمال؟[١٠٠]

والجواب، قلنا: ليس المراد منه الإكمال[١٠١] بعد نقصان الإيمان، لأن ذلك يوجب أن من مات قبل ذلك من المهاجرين والأنصار مات على دين ناقص، وهذا لا يجوز. ثم[١٠٢] نقول: المراد من "اليوم" المذكور في الآية[١٠٣] جملة عهد رسول الله[١٠٤] صلى الله عليه وسلم، لأن "اليوم" يذكر ويراد به مطلق الوقت. والمراد من الإكمال إظهاره على الكمال على لسان النبي صلى الله عليه وسلم، على أن المراد منه الإكمال بالشروط والشرائع والتزيين بالسنن[١٠٥] وغير ذلك، لا أنه رفع النقصان الحاصل في ذاته، وهذا يسمّى إكمالاً. وبالله التوفيق.

---

[٨٨] ش: أما.
[٨٩] سورة الفتح، ٤/٤٨.
[٩٠] ش: وبهذا.
[٩١] ش: تزداد فرضاً.
[٩٢] ش: فتؤمنوا.
[٩٣] ش: فتزداد.
[٩٤] ش: التفضيل.
[٩٥] الأصول المنيفة لبياضي زادة، ١٠١.
[٩٦] ش: يكون نحمل.
[٩٧] ش: الثبات والدوام.
[٩٨] ق: سمي.
[٩٩] سورة المائدة، ٣/٥.
[١٠٠] ش: الكمال.
[١٠١] ش: الكمال.
[١٠٢] ش – ثم.
[١٠٣] ق: فيه.
[١٠٤] ش: الرسول.
[١٠٥] ش: بالسبق.

فصل [في نفي الاستثناء في الإيمان]

وثبت[١٠٦] بما ذكرنا بطلان قول الخوارج وبعض الأشعرية وأصحاب الحديث[١٠٧] أن الشخص إنما يصير مؤمنًا حقيقة بشرط الموافاة، وهو أن يموت عليه. فيقولون: من آمن في آخر عمره لم يكن كافرًا فيما مضى، ومن كفر في آخر عمره والعياذ بالله لم يكن مؤمنًا قبل ذلك. ويجوّزون الاستثناء في الإيمان فيقولون "أنا مؤمن إن شاء الله"، ولا يقطعون القول به في الحال، لأنا[١٠٨] بينا أن الإيمان هو التصديق الجازم[١٠٩] والاعتقاد. فإذا وجد اتصف الشخص به ويسمى باسم المؤمن قطعًا، وزواله بعد ذلك لا يوجب سلب الاسم عنه قبل ذلك، كمن يوجد منه القعود في الحال يسمى قاعدًا قطعًا، وإن كان يقوم بعد ذلك. إلا أن نعني[١١٠] به قبول الإيمان، فيقال: قبول الإيمان مشروط بالموافات، وإنه يدخل تحت[١١١] الاستثناء فهو جائز بالإجماع، ولا كلام فيه. دل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من شك في إيمانه فقد كفر".[١١٢]

وقد جاء في الخبر: «أن صنفين من أمتي لا تنالهما[١١٣] شفاعتي: القدرية والمرجئة»[١١٤]، قيل: «يا رسول الله ومن المرجئة؟»، فقال: «قوم يقولون /[١٤٤و] نحن مؤمنون إن شاء الله»،[١١٥] جعل هذا القائل من[١١٦] المرجئة، لأن الإرجاء هو التأخير وهو آخر حصول الإيمان. وروى أبو يوسف رحمه الله هذا الخبر بإسناده. والله الموفق.

---

[١٠٦] ش: ويثبت.
[١٠٧] أصحاب الحديث يراد بهم أتباع مالك وأحمد بن حنبل، وإنما سموا بذلك لعنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص، ولا يرجعون إلى النظر والقياس. انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ٢٠٦/١.
[١٠٨] ش: إلا أنا.
[١٠٩] ق: جزم؛ ش: الجزم.
[١١٠] ش: يعني.
[١١١] ش: يدخله.
[١١٢] ورد الحديث في *تنزيه الشريعة* لابن عرّاق، ١٥٠/١؛ و*الفوائد المجموعة* للشوكاني، ٤٥٣، بلفظ: «من شك في إيمانه فقد حبط عمله»، رواه ابن حبان عن أنس مرفوعا وهو موضوع.
[١١٣] ش: لا ينالهما.
[١١٤] هم القائلون بالإرجاء في الإيمان حيث أنهم أخّروا العمل عن الإيمان، والإرجاء بمعنى التأخير. والمرجئة الخالصة خمس فرق: اليونسية، والغسانية، والثوبانية والتومنية والمريسية. انظر: *الفرق بين الفرق* للبغدادي، ١٥١؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ١٣٩/١.
[١١٥] *الفوائد المجموعة* للشوكاني، ٤٥٢-٤٥٣، ورواه الجوزقاني عن أنس مرفوعاً، وهو موضوع. وفي سنن ابن ماجة، المقدمة ٩؛ وسنن الترمذي، القدر ١٣، ورد الحديث بلفظ: «صنفان من أمتي ليس لها في الإسلام نصيب: المرجئة والقدرية». انظر أيضاً *تنزيه الشريعة* لابن عرّاق، ٣١٨/١.
[١١٦] ش – من.

فصل [في أن الإيمان والإسلام واحد]

وثبت بما ذكرنا /[١٤٢ظ] أن الإيمان والإسلام شيء واحد. والاسمان مترادفان عليهما، خلافَ ما قاله[٦٢] الحشوية أن الإيمان غير الإسلام، لأن الإيمان هو التصديق بالله تعالى. والإسلام إما أن يكون مأخوذًا من التسليم، وهو تسليم العبد نفسه لله تعالى، أو يكون مأخوذًا من الإخلاص والاستسلام كما قاله البعض. ومنه قوله تعالى لإبراهيم عليه السلام: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ﴾،[٦٣] أي أخلصْ. وكيف ما كان فهو راجع إلى ما ذكرناه من تصديقه بالقلب واعتقاده أنه خالقه لا شريك له، دل عليه قوله[٦٤] تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾،[٦٥] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾،[٦٦] بيّن أن دينَ الله هو الإسلامَ وأن كل دين غير الإسلام غير مقبول. والإيمان دين لا محالة، فلو كان غير الإسلام لم يكن دين الله تعالى و لم يكن مقبولاً، والأمر بخلافه.

والخصوم تعلقوا بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾،[٦٧] جعل الإيمان غيرِ الإسلام، وبقوله عليه السلام حين سأله جبريلَ[٦٨] عليه السلام عن الإيمان فقال: «أَنْ تُؤمن بالله وملائكته و كتبه ورسله واليوم الآخر، والقدرخيره وشره من الله تعالى»، وقال[٦٩] حين سأله عن الإسلام: «أن تشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله وتُقيم الصلاة وتُؤدي الزكاة وتَصوم الشهر وتحج البيت». فقال في الأول: «إن فعلت كذا فأنا مؤمن»، وفي الثاني «فأنا مسلم». قال: «نعم»، قال: «صدَقْتَ».[٧٠] وهذا يبين أن الإيمان غير الإسلام.

والجواب،[٧١] أما الآية قلنا: معناه والله أعلم أي قُولُوا استسلمنا في الظاهر دون القلب، خوفًا عن السيف، لأن المراد منه حقيقة الإسلام الذي هو مراد بقوله

[٦٢] ش + بعض.
[٦٣] سورة البقرة، ٢/١٣١.
[٦٤] ق – قوله.
[٦٥] سورة آل عمران، ٣/٨٥.
[٦٦] سورة آل عمران، ٣/١٩.
[٦٧] سورة الحجرات، ٤٩/١٤.
[٦٨] ش: جبرائيل.
[٦٩] ش + أيضاً.
[٧٠] صحيح مسلم، الإيمان ١؛ وسنن أبي داود، السنة ١٦. ورد الحديث في صحيح البخاري، الإيمان ٣٧ بعبارة مختلفة.
[٧١] ش: الجواب.

تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا﴾،[٧٢] إذ لو كان كذلك والآية في حق المنافقين لقبل[٧٣] منهم ذلكَ ولكانوا مسلمين لقبولهم الأمور[٧٤] الظاهرة المذكورة في حديث جبريل[٧٥] عليه السلام، /[١٤٣و] بل كان لا يقبل إلا ذلك ولا يقبل إيمان المخلص، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾.[٧٦] وهو الجواب عن الحديث الثاني.[٧٧] فإن المنافقين قبلوا ما ذكره النبي عليه السلام في جواب قوله: «ما الإسلام؟»، فيجب[٧٨] أن يصيروا مسلمين بذلك ويقبل منهم ذلك. ثم نقول: ذكر في الروايات الصحيحة أنه[٧٩] سأل في المرة الثانية[٨٠] عن شرائع الإسلام فأجاب بما ذكر الشيخ[٨١] الإمام أبو منصور رحمه الله، ذكر أن [ابن] عمر رضي الله عنه ذكر أن رسول الله عليه السلام سُئل عن الإيمان ثم عن الشرائع؛ فيُحمل ما روي على هذا؛ إلا أن الراوي لم يسمع لفظ الشرائع في السؤال ويحمل على أن الراوي ترك الزيادة اختصارًا لعلمه، لأنه لا يشتبه ذلك على أحد.[٨٢] إذ لا يتصور مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن. أو نقول: ذكَر الإسلام وأراد به الشرائع مجازًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾،[٨٣] أي صلاتكم. والله أعلم.

فصل [في أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص]

وإذا كان الإيمان هوالتصديق بالقلب على ما ذكرنا، فهو في نفسه لا يزيد ولا ينقص، لأن الطاعات[٨٤] والمعاصيَ[٨٥] إن كانت تزداد وتنقص[٨٦] لكن التصديق في الحالين سواء. فإذا لم تكن[٨٧] الأعمال من الإيمان لا يتصور الزيادة والنقصان

[٧٢] سورة آل عمران، ٣/٨٥.
[٧٣] ق: يقبل.
[٧٤] ش: للأمور.
[٧٥] ش: جبرائيل.
[٧٦] نفس الآية السابقة.
[٧٧] ق – الثاني.
[٧٨] ش + إلى.
[٧٩] أي جبريل عليه السلام.
[٨٠] ش: الثالثة.
[٨١] ش: والشيخ.
[٨٢] *كتاب التوحيد* للماتريدي، ٦٣٥-٦٣٦. وقارن: *تبصرة الأدلة* للنسفي مع تفاصيل الرواية وأسماء الرواة، ٨٢٠-٨٢١.
[٨٣] سورة البقرة، ٢/١٤٣.
[٨٤] ق: الطاعة.
[٨٥] ش – والمعاصي.
[٨٦] ق: إن كان يزداد وينقص.
[٨٧] ق: لم يكن.

والكفر جحود وإنكار وتكذيب دون الأعمال. فكذا الإيمان يكون إقرارًا وتصديقًا ولا يكون من باب[29] الأعمال. والدليل عليه أن الله تعالى فرق بين الإيمان والطاعات، وعطف الطاعات على الإيمان بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللهِ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ﴾، الآية،[30] وقوله تعالى في مواضع:[31] ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾،[32] وكذا أمر بأشياء[33] ثم قال: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ نحو قوله تعالى: ﴿وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾،[34] وقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[35] إلى غير ذلك من الآيات التي توجب تمييز الإيمان عن[36] الطاعات وعطفها عليه واشتراط الإيمان لقبول الطاعات.

والخصوم تعلقوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾[37] أي صلاتكم إلى بيت المقدس؛ وقوله[38] عليه السلام: «الإيمان[39] بضع وسبعون بابًا»[40] وعدّ منها الأعمال الظاهرة.

والجواب:[41] أما الآية فلا حجّة لهم فيها لأنه يحتمل أن المراد من الإيمان المذكور فيها تصديقهم جواز الصلاة إلى بيت المقدس، فيكون حقيقة؛ ويحتمل أن المراد منه نفس الصلاة مجازًا، لأن الإيمان من شرطها، أو لأن الصلاة دلالة على الإيمان والتصديق. دل عليه أن المراد من الآية /[١٤٢و] هو المجاز بالإجماع، بأن[42] عندهم الصلاة المجردة والطاعة الواحدة ليست بإيمان حقيقة. فإذا كان مجازًا ذهب التعلق به.

وأما الحديث فهو حديث واحد لا يصح التمسك به في باب الاعتقاد. على أنهم تركوا العمل بظاهر الحديث بأنه يقتضي أن شهادة أن لا إله إلا الله شعبة

[29] ش – باب.
[30] سورة التوبة، ٩/١٨.
[31] ش – في مواضع.
[32] سورة البقرة، ٢/٢٧٧؛ وسورة يونس، ١٠/٩.
[33] ش: أمرنا شيء.
[34] سورة الأنفال، ٨/١.
[35] سورة البقرة، ٢/٢٧٨.
[36] ش: من.
[37] سورة البقرة، ٢/١٤٣.
[38] ق: ولقوله.
[39] ش: الإعلام.
[40] سنن أبي داود، السنة ١٤؛ وسنن النسائي، الإيمان وشرائعه ١٦؛ وورد في سنن ابن ماجة، المقدمة ٩، بلفظ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة» الحديث.
[41] ق: الجواب.
[42] ش: فإن.

من الإيمان، فإنه قال: "أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق".[43] والمركب من جملة الأشياء[44] لا يكون لكل ركن منه اسمه و حكمه.

وأما[45] القول الثالث فالدلالة على بطلانه ما ذكرنا أن الإيمان هو التصديق، والمعرفة لا يسمى تصديقًا. والدليل عليه أن هذا يقتضي أن من عرف الله تعالى بقلبه وأنكرهُ بلسانه[46] و لم يعتقده أن يكون هو مؤمنًا حقًا. وهذا باطل بالإجماع.

وأما[47] القول الرابع فالدلالة على بطلانه أنه يقتضي أن يكون المنافق مؤمنًا حقًا. وهذا باطل. دل عليه قوله تعالى في المنافقين: ﴿الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾[48] ولو كان الإيمان باللسان ولا تعلّق[49] له بالقلب، لما صحّ هذا الكلام، وقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾[50] دل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾،[51] وقوله تعالى: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾[52] إلى غير ذلك من الآيات الموجبة لاختصاص الإيمان بالقلب. دل عليه قوله تعالى: ﴿إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾.[53] ولو كان مختصًّا باللسان لصار كأنه قال: "إلا من كفر وقلبه مطمئن بالإيمان"، وذلك محالٌ.

ولا شبهة لهؤلاء إلا أنهم رأوا[54] إجراء أحكام الإيمان[55] على من أقر بلسانه، وعدم إجرائها على من لم[56] يُقرّ بلسانه. وذلك لما ذكرنا أن[57] الإقرار باللسان دليل[58] الإيمان. والأحكام تُبنى[59] على الدليل،[60] كما قال الله تعالى: ﴿فَامْتَحِنُوهُنَّ اللهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ﴾.[61] فثبت أن الإيمان هو التصديق بالقلب. وبالله التوفيق.

[43] بقية الحديث السابق.
[44] ش: أشياء.
[45] ش: أما.
[46] ش + وقلبه.
[47] ش: أما.
[48] سورة المائدة، ٥/٤١.
[49] ش: ولا يتعلق.
[50] سورة الحجرات، ٤٩/١٤.
[51] نفس الآية السابقة.
[52] سورة المجادلة، ٥٨/٢٢.
[53] سورة النحل، ١٦/١٠٦.
[54] ق: راو.
[55] ق: الأحكام من الإيمان.
[56] ش – لم.
[57] ش – أن.
[58] ش + على أن الإيمان الذي في القلب لا نفس.
[59] ق: تبتني.
[60] ش: دليل.
[61] سورة الممتحنة، ٦٠/١٠.

وقالت النجارية:[٣] الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان.

وقالت الكرامية:[٤] إن[٥] الإيمان هو الإقرار المجرد، وزعموا أن العارف بالله تعالى إذا مات قبل اتفاق الإقرار فليس بمؤمن، وإن كان من أهل الجنة، والمنافق مؤمن وهو[٦] يخلد في النار.

والمذهب السديد ما اختاره إمام الهدى أبو[٧] /[١٤١و] منصور الماتريدي رحمه الله فرواه عن أبي حنيفة رحمه الله، وهو مذهب الأشعري: إن الإيمان هو التصديق بالقلب في الحقيقة، والإقرار باللسان ليظهر ذلك عندنا[٨] فتجري[٩] عليه أحكام المؤمنين في الدنيا.[١٠] وقال الشيخ أبو الحسن الرُستغفني[١١] رحمه الله: الإقرار باللسان من شرط الإيمان عند سلامة الآلات.[١٢] فيحكم بعدم الإيمان عند عدمه، لأن من صح تصديقه وإيمانه بقلبه لا يصبر عن الإقرار، فإذا صبر عُلم أن قلبه خال عن التصديق. وهذا يرجع إلى ما ذكرنا من كون الإقرار مظهرًا للتصديق على الناس.

فيدل على أن الإيمان ما ذكرناه ويبطل كل[١٣] ما تقدم من الأقاويل بدلالة تخُصّه. أما الأول فالدلالة عليه أن الإيمان إذا عدّي بالباء يراد به التصديق لغة. فإن قائلاً لو قال: فلان مؤمن بالبعث وفلان غير مؤمن به، يعني[١٤] أنه مصدق بالبعث[١٥] أو مكذب، لا يفهم منه غير ذلك. وكل لفظ ورد في الكتاب والسنة[١٦] يجب حمله على

---

[٣] النجارية أصحاب الحسين بن محمد النجار، وافترقوا فرقاً، منها البرغوثية، والزعفرانية، والمستدركة، ووافقوا المعتزلة في نفي الصفات، والصفاتية في خلق الأفعال. انظر: *الفرق بين الفرق* للبغدادي، ١٥٥-١٥٦؛ *والملل والنحل* للشهرستاني، ١/٨٨-٩٠.

[٤] الكرامية أصحاب أبي عبدالله محمد بن كرام، أثبتوا الصفات لله تعالى ولكن أضافوا التجسيم والتشبيه له. انظر: *الفرق بين الفرق* للبغدادي، ١٦١-١٧٠؛ *والملل والنحل* للشهرستاني، ١/١٠٨-١١٣.

[٥] ش - إن.

[٦] ش: و.

[٧] ق + أبو.

[٨] ش: عند الناس.

[٩] ق: فيجرى.

[١٠] *كتاب التوحيد* للماتريدي، ٤٤١-٤٤٥؛ *واللمع* للأشعري، ١٥٤-١٥٥.

[١١] هو أبو الحسن علي بن سعيد الرُسْتُفَغني، من كبار علماء سمرقند من أصحاب الإمام الماتريدي، ورستغفن قرية من قرى سمرقند، توفي سنة ٣٤٥هـ/٩٥٦م. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٥٨؛ *والفوائد البهية* للكنوي، ٦٥.

[١٢] ق: الآلة.

[١٣] ق - كل.

[١٤] ش: يعني به.

[١٥] ق - بالبعث.

[١٦] ق: والسفه.

مقتضى اللغة، إلا أن يمنع منه مانع على ما عُرف تمامه[١٧] في موضعه. فإذا[١٨] كان الإيمان بالشيء في اللغة تصديقه واعتقاد صدقه في اللغة كان كذلك في الشرع. فكان الإيمان بالله تعالى ورسله[١٩] وكتبه تصديق ذلك بالقلب.

فإن قيل: الإيمان هو الإدخال في الأمان. يقال: "آمن" إذا صار ذا أَمْن.[٢٠] فكان الإيمان بالله تعالى إدخال النفس في الأمان من عذاب الله تعالى بأداء طاعاته والكفّ عن المعاصي.

قلنا: الإيمان قد يذكر مطلقًا[٢١] ويراد به ما ذكرتم. أما الإيمان المعدّى بالباء لا يذكر لهذا[٢٢] المعنى. لا يقال: "آمن بالله أو آمن بالبعث" أي أدخل نفسه في الأمان، بل المراد منه ما ذكرناه. والكلام في الإيمان بالله تعالى لا في الإيمان المطلق.

وأما بطلان أقاويل[٢٣] المخالفين؛ أما القول الأول، قلنا: إذا دللنا على بطلان قول المعتزلة "إن الأعمال ليست من الإيمان" يَبطل قولهم ضرورة. على أنا نقول: لو كان كل طاعة إيمانًا وكل معصية كفرًا، فكان ينبغي أنه إذا أتي /[١٤١ظ] المكلف بالطاعة والمعصية في زمان واحد، أن يكون مؤمنًا وكافرًا في حالة واحدة، و لم يقل به أحد.

وقولهم "إن الكفر أغلب من الإيمان" مجرد[٢٤] عبارة، لأن الطاعة إذا وجدت وهي إيمان حقيقة، يجب اتصاف الشخص بكونه مؤمنًا. كما أن المعصية إذا وجدت وهي كفر حقيقة يجب اتصاف الشخص بكونه كافرًا، فيؤدّي إلى ما ذكرناه.[٢٥]

وأما القول الثاني فالدلالة على بطلانه ما ذكرنا[٢٦] أن الإيمان في اللغة هو التصديق. وما قالوه خروج عن موجب اللفظ. والدليل عليه[٢٧] أن الإيمان ضد الكفر، والله تعالى قابَل الإيمان بالكفر بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرِ بِالطّاغُوتِ و يُؤْمِنْ بِاللهِ﴾.[٢٨]

---

[١٧] ش: تامة.

[١٨] ش: فإن.

[١٩] ق: ورسوله.

[٢٠] ش: أمان.

[٢١] ق - مطلقا.

[٢٢] ق: بهذا.

[٢٣] ق: أقوال.

[٢٤] ش: فمجرد.

[٢٥] ش: ذكرنا.

[٢٦] ق: ذكرناه.

[٢٧] ش - عليه.

[٢٨] سورة البقرة، ٢/٢٥٦.

المخاصمة والمنازعة، حيث أضفتم ما وجد[467] منكم من القبائح والكفر والمعاصي إليه وقلتم بأنك خلقتها وفعلتها لا نحن. ولأن[468] النبي عليه السلام /[١٤٠ظ] شبّههم بالمجوس لما روينا من الحديث. والمجوس يقولون بأن[469] نكاح الأمهات ووطء الأخوات ونحوها[470] من القبائح بإرادة الله تعالى ومشيئته، وأنتم تقولون كذلك.

وأما[471] دلالة العقل[472] فهو[473] أن القدري من يثبت القدر كالصفاتي[474] من يثبت الصفات لا من ينفيها. وأنتم أثبتّم القدر ونحن ننفيه، فأنتم أحق بهذا الاسم.

والجواب، أما الأول قلنا: نحن وإن أضفنا خلق أفعالنا إلى الله تعالى فلا ننازع[475] في التعذيب والمعاقبة عليها ولا نطالبه[476] بثواب ما أتينا به من الطاعات، بل نقول: أدّينا حقك علينا. وأما المعتزلة فهم الذين يخاصمونه[477] ابتداءً وانتهاءً على ما مر في مسئلة الأصلح. وأما الثاني، قلنا: المجوس إنما أضافوا ذلك إلى الله تعالى ظنًّا منهم أن ذلك مشروع وحسن، ولو علموا قبحه وخطره لساعدوكم في نفي إرادة الله تعالى عن ذلك، فإذا خالفونا ووافقوكم في الحقيقة. وأما الثالث،[478] قلنا: نحن نُثبت القدر لغيرنا وهو الله تعالى، وأنتم أثبتموه لأنفسكم ونفيتموه عن الله. ومن أثبت ذلك لنفسه كان أولى باسم القدري[479] ممن أثبت لغيره. وبالله التوفيق.

---

[466] ق – ويخاصم.
[467] ش: يوجد.
[468] ش: لأن.
[469] ش: أن.
[470] ش: ونحو.
[471] ش: أما.
[472] ش: العقلية.
[473] ق: وهو.
[474] ش: كصفاي.
[475] ش: فلا ينازعه.
[476] ق: ولا يطلبه.
[477] ق: خاصموا به.
[478] ق: الثالثة.
[479] ش: القدر.

[الإيمان والإسلام]

فصل في ماهيّة الإيمان وما يتصل بذلك

اختلف الناس في حقيقة الإيمان اختلافًا كثيرًا، فلا بد من ذكر بعضها. فنقول:

مذهب الخوارج[1] أن كل طاعة إيمان، وكل معصية كفر، والكفر أغلب من الإيمان. فإذا صدر عن المكلف طاعة ومعصية اتصف بكونه كافرًا بمعصيته، ولا يتصف بكونه مؤمنًا بطاعته.

وقال أكثر المعتزلة: الإيمان اسم لمجموع الطاعات نفلاً كان أو فرضًا، سواءٌ كان من قبيل الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات. وقال بعضهم: الإيمان هو[2] اسم للفرائض دون النوافل.

---

[1] هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه في حرب صفين، منهم الأشعث بن قيس الكندي وزيد بن حصين الطائي. وكل من خرج على الإمام الحق يسمى خارجيًا، سواء كان في أيام الصحابة أو كان بعدهم. انظر: *الفرق بين الفرق* للبغدادي، ٤٩؛ *والملل والنحل* للشهرستاني، ١/١١٤–١١٥.

[2] ش – الإيمان هو.

ذلك أن كل نفع أو ضرر يوصله إلى الطاعات ونعيم الأبد فهو نعمة ظاهرًا وباطنًا، وكل ما لا[٤٤٤] يوصله إلى ذلك أو يوصله إلى اكتساب المعاصي واستحقاق الإثم فهو نعمة في الظاهر ونقمة[٤٤٥] في الباطن. وبالله التوفيق.

فصل [في أن إدخال جميع الخلق النار لا يحسن في الحكمة]

اتفق أهل السنة والجماعة وأكثر المعتزلة على أن الله تعالى لو أدخل جميع الخلق الجنة من غير طاعة وسابقة فعلٍ منهم يكون ذلك حسنًا وحكمةً. ولو أدخل جميع الخلق النار من غير سابقة معصيةٍ وفعل هل يحسن ذلك منه؟

قالت المعتزلة: إن ذلك قبيح وظلم ولا[٤٤٦] يجوز على الله تعالى، لأنه[٤٤٧] تعالى عن فعل القبيح والظلم.

وقال بعض أصحابنا رحمهم الله: يجوز ذلك[٤٤٨] على الله تعالى، ولو فعل ذلك كان[٤٤٩] حسنًا وحكمةً وعدلاً وتصرفًا في ملكه. وقال بعض مشايخنا رحمهم الله: إن كان ذلك جائزًا في العقل غير محال في نفسه، لكن لا يحسن في الحكمة، لأنه جمع بين العدو والولي والمطيع والعاصي في النار، ولا يحسن ذلك في الحكَمة، لأن دار الآخرة دار تمييز[٤٥٠] بين المطيع والعاصي والمؤمن والكافر. هذا هو عاقبة التكليف، فلا يحسن خلاف ذلك في قضية الحكمة. وبالله التوفيق.

فصل في القدريّة

اتفق أهل الملل والأديان على ذم القدرية ولعنهم، وبه ورد /[١٤٠و] الأخبار. منها قوله صلى الله عليه وسلم: «القدرية مجوس هذه الأمة». [٤٥١]و منها قوله عليه

[٤٤٤] ش: لم.
[٤٤٥] ش: نقمة.
[٤٤٦] ش: لا.
[٤٤٧] ش: لأن الله.
[٤٤٨] ق – ذلك.
[٤٤٩] ق: يكون.
[٤٥٠] ق: تميز.
[٤٥١] مسند أحمد بن حنبل، ٥/٤٠٧؛ سنن أبي داود، السنة ١٦. ذكره ابن العراق في تتريه الشريعة (١/٣١٦-٣١٧) والشوكاني في الفوائد (٢٠٥) بين الموضوعات.

السلام: «إن الله تعالى لعن القدرية على لسان سبعين نبيًا».[٤٥٢]واتّفق أهل المذاهب على[٤٥٣] أن المراد من القدرية المعتزلة. وهم أبَوا ذلك وصرفوه[٤٥٤] عن أنفسهم وأضافوه[٤٥٥] إلينا، وقالوا: "القدري[٤٥٦] من يثبت القدر لا من ينفيه وأنتم تثبتون القضاء والقدر ونحن ننفيه".

والدليل على أن المراد من القدرية المعتزلة أن النبي عليه السلام شبه القدرية بالمجوس، والمشابهة تقتضي[٤٥٧] المشاركة في الوصف الخاص، وهذا المعنى موجود في حقهم. بيانه أن [في] دين المجوس أن صانع العالم كان واحدًا ففكر فكرة ردية[٤٥٨] فحدث[٤٥٩] منه ابليس عليه اللعنة؛ فيوجد منه كل شر وقبيح وسفه في العالم. والمعتزلة يشاركونهم في ذلك لأن عندهم أن خالق الأشياء كان واحدًا إلا أنه أراد وجود الخلائق، فوُجد الخلائق ووجد هذه الشرور[٤٦٠] والقبائح والمعاصي بإيجادهم وإحداثهم؛ وإرادته علة[٤٦١] الحوادث كالفكرة على زعم المجوس؛ فلأن[٤٦٢] المجوس منعوا أن تكون المعاصي والقبائح بإرادة الله تعالى، والمعتزلة منعوا من ذلك أيضًا. ولأن المجوس أثبتوا للعالم صانعَين، أحدهما يفعل الخير والثاني يفعل الشر، وقالوا: كل ما هو مقدور هذا ليس بمقدور ذلك، وكل ما هو مقدور ذاك ليس بمقدور هذا. والمعتزلة أثبتوا أكثر من ألف ألف صانع، و[٤٦٣]قالوا بأن كل عبد خالق لأفعاله، والله تعالى لا يوصف بالقدرة على أفعالهم. فثبت أن المعتزلة أحق بهذا الاسم.[٤٦٤]

وهم تعلقوا بدلالة سمعية وبدلالة عقلية. أما السمعية فقوله صلى الله عليه وسلم «القدرية خصماء الله تعالى»،[٤٦٥]والخصم من ينازع ويخاصم[٤٦٦] ويزاحم. وأنتم أثبتّم

[٤٥٢] *كتاب السنة* لابن أبي عاصم، ١/٤٢. ذكره ابن الجوزي في *العلل المتناهية* (١/١٥٦)، وابن العراق في *تتريه الشريعة* (١/١١٣-٢١٣) بين الموضوعات.
[٤٥٣] ق – على.
[٤٥٤] ق، ش: وصرفوا.
[٤٥٥] ش: وأضافوا
[٤٥٦] ش – القدري.
[٤٥٧] ش: يقتضي.
[٤٥٨] ق: ردّية.
[٤٥٩] في هامش ق: فوجد.
[٤٦٠] ش: الشر.
[٤٦١] ش: عليه.
[٤٦٢] ش: ولأن.
[٤٦٣] ش: لأن.
[٤٦٤] ق: بهذا الاسم أحق.
[٤٦٥] ورد الحديث في بعض كتب الكلام والمذاهب، انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٥٩؛ *والملل والنحل* للشهرستاني، ١/٤٣؛ ولكن لم نجده في كتب الحديث.

قلنا: هذا باطل من وجهين.[٤١٠] أحدهما[٤١١] أنا نجد صبيًا يُنزل[٤١٢] الله تعالى به الأمراض والآلام،[٤١٣] ثم يبلغ ويرتد ويموت على ذلك ولا يصل إليه شيء من هذه الأعواض، فكيف يكون الأصلح في حقه ذلك لينال[٤١٤] شيئًا بعمله. وثانيها أنه إنما يلحقه المنّة والغُصَّة إذا وصل إليه النعمة والنفع[٤١٥] تفضلاً من جهة أمثاله وأشكاله. أمّا إذا وصل إليه من جهة سيده ومخدومه لا يلحقه بذلك منة وغُصّة.[٤١٦] هذا هو العرف في الشاهد. على أن الأمر على العكس، لأن النعمة الحاصلة من جهة السيد والمخدوم من غير سابقة فعل واستحقاق أهنأ وأبلغ في كونه نفعًا وإنعامًا من الحاصل /[١٣٩و] بواسطة الفعل والاستحقاق. وهذا معلوم بالرجوع إلى الشاهد، فإن السلطان إذا خلع على بعض عبيده ابتداءً كان أبلغ في الشرف والكرامة مما إذا أمر عبدًا آخر ليخدمه خدمة معينة لينال مثل ما ناله الأول.

دلالة أخرى أن القول بوجوب الأصلح[٤١٧] يؤدّي إلى إبطال الإجماع[٤١٨] لأن الأمة أجمعت[٤١٩] على سؤال المعونة عن الله تعالى على الطاعات،[٤٢٠] والعصمة عن[٤٢١] المعاصي، وإزالة المحنِ والشدائد، وكشف ما بهم من الضرّ، وبه أمر الله تعالى بقوله: ﴿ٱدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[٤٢٢] وقد ندب أنبياءه إلى ذلك في كتبه، ولو كان ذلك واجبًا لصار في التقدير كقول القائل: "ربنا لا تظلمنا[٤٢٣] ولا تجُرْ علينا ولا تمنع حقنا"، وذلك باطل.

والخصوم تعلقوا بشبهتين: إحديهما أن فعل الأنفع والأصلح في حق العباد ليس بضرر في حق الله تعالى، وهو نفع بالعبد ومنعه ضرر في حقهم، وليس بنفع في حق الله تعالى. وما هذا حاله[٤٢٤] يجب القول بالوجوب فيه كما في الشاهد. فإن فعل الإنسان

[٤١٠] ش: وجوه.
[٤١١] ش: أحدها.
[٤١٢] ش: يزيل.
[٤١٣] ق: في الآلام.
[٤١٤] ش: ليصاب.
[٤١٥] ش: النفع والنعمة.
[٤١٦] ش: منه غصة.
[٤١٧] ش + والنفع.
[٤١٨] ش: إجماع.
[٤١٩] ش: اجتمعت.
[٤٢٠] ش: المنعونة على الطاعات من الله تعالى.
[٤٢١] ق: و.
[٤٢٢] سورت غافر، ٦٠/٤٠.
[٤٢٣] ق: لا تظلم علينا.
[٤٢٤] ش: حالة.

إذا كان بحال يحصل به نفع غيره[٤٢٥] ولا يتعلق به ضرره ولا ضرر غيره[٤٢٦] أصلاً يقضي العقل[٤٢٧] بوجوبه، فكذا في الغائب. والثاني[٤٢٨] أن حكيمًا من الحكماء إذا كان له أعداء كثيرة وهو يقدر على استمالة قلوبهم ودعائهم إلى اتّباعه ومُوالاته يكون ذلك واجبًا عليه،[٤٢٩] حتى لو امتنع عنه يستحق اللوم، فكذا في الغائب يجب[٤٣٠] أن يفعل الله تعالى بالكفار كل[٤٣١] ما هو الأصلح والألطف[٤٣٢] في حقهم.

والجواب،[٤٣٣] أما الشبهة الأولى قلنا: إنما يجب ذلك[٤٣٤] إذا كان الفاعل داخلاً تحت الحد والرسم، وأن يخلو منعه ذلك عن عاقبة حميدة، وهذا لا يتحقّق في حق الله تعالى. لأنه يستحيل دخوله تحت الحد والرسم،[٤٣٥] وله في[٤٣٦] منع اللطف والأصلح عن العباد عاقبة حميدة وحكمة بالغة. وأما[٤٣٧] الثانية قلنا: إنما يجب ذلك في الشاهد لكونه محتاجًا /[١٣٩ظ] إلى اتّباعهم[٤٣٨] وموالاتهم ويخاف عند فوات ذلك ضررًا، حتى لو قدرنا انعدام الحاجة في الشاهد لا[٤٣٩] نقول بوجوبه، والله تعالى يتعالى عن الحاجة وأن يتضرر بشيء وينتفع به. وبالله التوفيق.

فصل [في إنعام الله الكفار]

اتفق أهل السنة والجماعة على أن الله تعالى ما أنعم على الكفار بالهداية والإيمان، واختلفوا أنه هل أنعم عليهم بالمنافع والملاذ العاجلة أم لا؟ وكذلك اتفقوا أنه تعالى أنعم على المؤمنين[٤٤٠] بالهداية والإيمان،[٤٤١] واختلفوا أنه هل أنعم عليهم بالأمراض والأسقام والشدائد والمحن وأن هذه الأشياء نِعم[٤٤٢] في حقهم أو محن؟[٤٤٣] والجملة في

[٤٢٥] ش: غير.
[٤٢٦] ش: ضرر.
[٤٢٧] ش: الفعل.
[٤٢٨] ش: والثانية.
[٤٢٩] ش – عليه.
[٤٣٠] ش: فيجب.
[٤٣١] ق – كل.
[٤٣٢] ش: واللطف.
[٤٣٣] ش: الجواب.
[٤٣٤] ش – ذلك.
[٤٣٥] ش – وأن يخلو منعه ذلك عن عاقبة حميدة، وهذا لا يتحقّق في حق الله تعالى. لأنه يستحيل دخوله تحت الحد والرسم.
[٤٣٦] ش – في.
[٤٣٧] ش: أما.
[٤٣٨] ق: اتباعه.
[٤٣٩] ش: لأنا.
[٤٤٠] ش: المؤمين.
[٤٤١] ش: والآلات.
[٤٤٢] ش: نعمة.
[٤٤٣] ق: محنة؛ ش: محبة.

ثم نمثل لهم مثالاً لتظهر[٣٨٣] صحة مذهبنا وبطلان مذهبهم فنقول لهم:[٣٨٤] هل سمعتم صبيًّا مات في حال صباه؟ فلا بدَّ من "نعم". ثم نقول لهم وهل سمعتم صبيًّا بلغ وأسلم ومات على إسلامه؟ فلا بدَّ من "نعم". ثم نقول وهل سمعتم صبيًّا بلغ و[٣٨٥]أسلم ثم ارتد ومات على ردته؟ فلا بد من "نعم". فنقول:[٣٨٦] لو أن الصبي الذي بلغ وأسلم ومات على إسلامه[٣٨٧] ناجى ربه فقال: "يا ربِّ، لماذا أحييتني إلى وقت بلوغي، ولماذا كلفتني وحملتني المشاقّ، ولماذا لَم تُمتني في صباي حتى لا تلزمني هذه[٣٨٨] المشاقّ؟" كان جوابه على زعم المعتزلة أن يقول له: لأن الأصلح في حقك هذا حتى تنال به نعيم الأبد وتتخلص[٣٨٩] عن العقاب الدائم،[٣٩٠] فيناجي الصبي الذي مات في صباه فيقول:[٣٩١] "يا ربِّ لماذا أَمَتَّني في صباي ولم تُحيني إلى وقت بلوغي حتى أنال ما ناله ذلك من النعيم والدرجات في الجنان؟[٣٩٢]" كان جوابه على زعمهم: أن الأصلح في حقك هذا، لأنك لو عشتَ إلى[٣٩٣] وقت بلوغك لعصيتني وارتددت واستحققت[٣٩٤] العقاب الدائم.[٣٩٥] فيناجي الصبي الذي بلغ وارتدّ ومات على ذلك فيقول: "ياربِّ لماذا أحييتني ولَم تمتني في حال[٣٩٦] صباي أو في حالة[٣٩٧] إسلامي لأَتخلص عن العقاب كما تخلّص هذا ويكون ذلك أصلح لي؟" فلا يبقى عليه حجة[٣٩٨] أصلاً. وبطل القول بالأصلح ضرورة.[٣٩٩]

دلالة أخرى أن القول بوجوب الأصلح والأنفع يؤدّي إلى انتهاء قدرة الله تعالى أو إلى إخلاله بالواجب عليه. بيانه أن الأصلح لو كان واجبًا عليه فلا يخلو إما أن يقال

---

[٣٨٣] ق: ليظهر.
[٣٨٤] في الأصل: له.
[٣٨٥] ش - بلغ وأسلم.
[٣٨٦] ق: ثم نقول.
[٣٨٧] ق - ومات على إسلامه.
[٣٨٨] ق: يلزمني.
[٣٨٩] ش: ويتخلص.
[٣٩٠] ش: الأليم.
[٣٩١] ش + فيقول.
[٣٩٢] ق - في الجنان.
[٣٩٣] ق - إلى.
[٣٩٤] ش: فاستحققت.
[٣٩٥] ش: العذاب الأليم.
[٣٩٦] ش - حال.
[٣٩٧] ش: حال.
[٣٩٨] ش: حجة عليه.
[٣٩٩] ورد في كثير من كتب الكلام هذا المثل الذي اشتهر بتسمية "الإخوة الثلاثة"، دليلا ضد المعتزلة في مسألة الأصلح. انظر مثلا: *الإقتصاد في الاعتقاد* للغزالي، ١١٥-١١٦؛ و*تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٢٨-٧٢٩.

بأن[٤٠٠] جميع ما في مقدوره من اللطف والأصلح فعَل في حق الكفار و لم يؤمنوا، أو لم يفعل بعض ذلك، فالأول يؤدي إلى تناهي مقدوراته، والثاني يؤدي إلى الإخلال بالواجب، وكل ذلك محال.

دلالة أخرى أن القول بالأصلح يؤدّي إلى أن لا يكون الله تعالى متفضلاً منعمًا على عباده، وإلى أن لا يكون مستحقًا للشكر /[١٣٨ظ] عليهم، لأنه في كل ذلك مؤدّ للواجب،[٤٠١] ومن أدّى حقًّا واجبًا عليه لا يوصف بكونه متفضلاً مستحقًا للشكر، فيؤدّي إلى تكذيب الله تعالى في قوله: ﴿وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ العَظِيمِ﴾[٤٠٢] وغير ذلك من الآيات.

دلالة أخرى ما نشاهد من الأمراض والأسقام والشدائد بالصبيان، مع أن ذلك ليس بمصلحة في حقهم.

فإن قيل: الأصلح والأنفع في حقه ذلك، لأنه يستحق الأعواض بمقابلته، على وجه لا يختلف أحوال العقلاء في اختيارها عند العلم بالأعواض المستحقة عليها. وهكذا[٤٠٣] نقول في الغموم[٤٠٤] والمحن والمصائب النازلة بالعباد. وهو بمنزلة حجامة الأب الشفيق ولده الصغير وما يتعلق به[٤٠٥] من الصحة والشفاء، فإنه يحسن ذلك وإن كان ضررًا في الحال.

قلنا: في مقدور الله تعالى أن يدخله الجنة و يعطيه هذه الدرجات والنعم[٤٠٦] من غير هذه المشاقّ. فالأصلح في حقه ذلك. فلماذا كلّفه[٤٠٧] وأنزل به[٤٠٨] هذه الأمرَاض والآلام؟

فإن قيل: النعم[٤٠٩] الحاصلة بواسطة الاستحقاق والثواب على العمل أصلح وأنفع من المفعول بطريق التفضل، لأنه لا يلحقه المنّة والغصّة أصلاً، فكان الأصلح في حقه ما ذكرنا.

---

[٤٠٠] ش: أن.
[٤٠١] ق: مؤدي الواجب.
[٤٠٢] سورة الحديد، ٥٧/٢١، ٢٩.
[٤٠٣] ش: وهذا.
[٤٠٤] ش: العموم.
[٤٠٥] ش - به.
[٤٠٦] ش: والنعيم.
[٤٠٧] ش: يكلفه.
[٤٠٨] ش - به.
[٤٠٩] ش: النعمة.

غير ذلك. والخصوم حملوا هذه النصوص على الوجوه التي ذكرناها سوى الإضافة بجهة الخلق والإيجاد.[352]

والجواب[353] أن الهدى والإضلال أن كان مستعملاً في تلك المعاني لكن بطريق المجاز. وحقيقته[354] إيجاد الهداية والضلالة، لأن قوله: "هداه وأضله" كقوله "كسره[355] وقتله" ونحو ذلك، وهذا[356] لإثبات الانكسار والقتل، وهكذا[357] هداه وأضله دل عليه قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيكُمْ أَجْمَعِينَ﴾،[358] ﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[359] علقه بالمشيئة، ولو كان المراد منه[360] بيان الطريق وتحصيل الدواعي وإنه ثابت في حق الكل، لما علّقه بالمشيئة. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾،[361] ولو كان المراد منه بيان طريق الحق والدعاء إليه فالنبي صلى الله عليه وسلم بيّن طريق الحق للكل ودعا[362] الكل إلى ذلك، فعُلم أن المراد بذلك خلق الهداية. معناه والله أعلم أنك لا تقدر على إحداث الهداية لمن أحببت ولكنّ الله تعالى هو الذي يخلق ذلك. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإسلام وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾.[363] ولو كان المراد منه بيان طريق الحق لثبت شرح[364] الصدر للكافر والمؤمن /[١٣٧ظ] جميعًا، لأنه بين ذلك للكل، فحينئذ يصير قوله: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[365] كذبًا من الكلام، وذلك لا يجوز، وبالله التوفيق.

فصل في الأصلح واللطف

اعلم بأن الأصلح هو الأنفع، لأن الصلاح هو النفع. واللطف في عُرف المتكلمين هو الأمر الذي يختار العبد عنده الطاعة أو يتجنب عن[366] المعصية. ثم الأصلح على

[352] ق: للإيجاد.
[353] ش: الجواب.
[354] ش: وحقيقة.
[355] في الأصل: كسرة.
[356] ش – وهذا.
[357] ش: وكذا.
[358] سورة الأنعام، ٦/١٤٩.
[359] سورة السجدة، ٣٢/١٣.
[360] ش – منه.
[361] سورة القصص، ٢٨/٥٦.
[362] ش: ودعاء.
[363] سورة الأنعام، ٦/١٢٥.
[364] ش: بشرح.
[365] نفس الآية السابقة.
[366] ش – عن.

هذا التفسير واللطف ليس بواجب على الله تعالى عندنا. وفي مقدور الله تعالى لطف، لو فعل بالكفار لآمنوا ولو فعل ذلك يكون متفضِّلاً مُنعمًا، ولو لم يفعل يكون ذلك[367] عدلاً وتصرّفًا في ملكه، وقد فعل في حق البعض دون البعض.

وقالت المعتزلة: الأصلح واجب على الله تعالى حتى لو لم يفعل يكون مخلاً[368] بالواجب ويصير ظالمًا و جائرًا، ولو فعل ذلك[369] كان مؤدّيًا للواجب. وكلَ مافي قدرة الله تعالى من اللطف فعل بالكفار و لم يؤمنوا.

ولنا في ذلك وجهان من الكلام. أحدهما بطريق البناء، والثاني بطريق الابتداء. أما طريقة البناء فما ذكرنا أن أفعال العبد كلها مخلوقة بخلق الله تعالى، والكفر والمعصية فعل العبد فلو كان[370] مخلوقًا بخلقه تعالى. فلو كان الأصلح واجبًا عليه لما خلق الكفر والمعصية، لأنهما ليسا بمصلحة بل هما مفسدة في حق العبد، لأنهما سبب للعقاب[371] والضرر الخالص[372] في الآخرة.

وأما[373] طريقة الابتداء فهو أن يتعلق بدلالة السّمع والعقل.

أما دلالة[374] السّمع فقوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾،[375] وقوله تعالى:[376] ﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَيهَا﴾،[377] ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَميعًا﴾.[378] ولو كان الأصلح والأنفع واجبًا على الله تعالى لفعله وما[379] علّقه بالمشيئة، إذ الهداية أصلح للكل.

وأما دلالة[380] العقل فهو أنا[381] نجد صبيًّا بلغ ورُكّب فيه العقل فكُلف فأسلم، ثم ارتد فالعياذ بالله، ومات على كفره مع علمنا أن الردّة /[١٣٨و] والموت على ذلك لا يكون صلاحًا[382] له، وهذا أمر لا يمكن دفعه.

[367] ش – ذلك.
[368] ش: مخلاً.
[369] ق – ذلك.
[370] ق: فلو كان.
[371] ش: العقاب.
[372] ش: الخاصة.
[373] ش: أما.
[374] ق – دلالة.
[375] سورة الأنعام، ٦/١٤٩.
[376] ق – وقوله تعالى.
[377] سورة السجدة، ٣٢/١٣.
[378] سورة يونس، ١٠/٩٩.
[379] ش: ولما.
[380] ق – دلالة.
[381] ش: فلأنا.
[382] ش: حاصلاً.

والقدر يستعمل لمعنيين. أحدهما جعل الأشياء على ما هو عليها، وهو جعلها على ما هو[٣٢٥] الأولى أن يكون كذلك، كجعل الإيمان حسَنًا وسببًا للثواب، وجعل الكفر قبيحًا وسببًا للعقاب. والثاني تقدير الشيء في نفسه والمكان والزمان الذي يوجد فيه. وبهذين المعنيين الكائناتُ كلها بقدر الله تعالى، لأنها مخلوقة بخلق الله تعالى؛ وأحوالها وصفاتها وتقديرها بأوقاتها بجعل الله تعالى وإحداثه، على ما مرّ في مسألة خلق الأفعال. وبه ورد الخبر، وهو ما روي عن النبي عليه السلام أنه قال: «القدر خيره وشرّه من الله عزّ وجلّ»،[٣٢٦]وهذا حديث مشهور يكاد[٣٢٧] يبلغ التواتر.

وقد خالفنا المعتزلة في ذلك وتعلقوا بدلالة السمع والعقل. أما السمع فما روي عن النبي[٣٢٨] صلى الله عليه وسلم أنه قال خبرًا عن الله تعالى : «من لم يرض بقضائي و لم يصبر على بلائي فليطلب ربًّا سواي» [٣٢٩]،أوجب الرضاء بقضاء الله[٣٣٠] تعالى، ولو كان الكفر بقضاء الله تعالى لَوجب الرضاء به، وأنه كفر. وأما /[١٣٦ظ] العقل[٣٣١] فهو أن قضاء الله تعالى لا يكون[٣٣٢] إلا حقًّا وصوابًا، والكفر خطأ وباطل،[٣٣٣] فلا يكون من قضاء الله تعالى، ولأن الكفر لو كان بقضاء الله تعالى لا يمكن للعبد الخروج عنه، لأن قضاء الله تعالى لا مردّ له، فكان مضطرًا فيه ومعذورًا عنه،[٣٣٤] وأنه باطل.

الجواب: أما الحديث فالمراد منه الأمراض والآلام والمصائب النازلة على العباد، دل عليه قوله: "و لم يصبر على بلائي". على أنا نقول بأن الرضاء بقضاء الله تعالى واجب، والقضاء غير والمقضي[٣٣٥] غير. فقضاء الله تعالى، صفته قائمة بذاته والكفر مقضي بقضائه ومحكوم بحكمه ومقدور بقدرته. وهو الجواب عن قوله: إن قضاء الله تعالى لا يكون إلا حقًّا وصواباً، لأنا نقول: الأمر كذلك، والكفر والمعاصي مقضي به[٣٣٦] بقضاء الله تعالى، فجاز أن يجري فيه الخطأ والتفاوت.[٣٣٧]

---

[٣٢٥] ش – هو.
[٣٢٦] صحيح المسلم، الإيمان ١؛ وسنن أبي داود، السنة ١٦؛ وسنن الترمذي، القدر ١٠.
[٣٢٧] ش: كاد أن.
[٣٢٨] ق: (عن النبي): (عنه).
[٣٢٩] ورد الحديث في الأحاديث القدسية لعلي القاري، ٦، رقم: ١١ بلفظ: «من لم يرض بقضاء الله ويؤمن بقدر الله فليلتمس إلهاً غير الله».
[٣٣٠] ش: بقضائه.
[٣٣١] ش: أما.
[٣٣٢] ش – لا يكون.
[٣٣٣] ش: ومتفاوت.
[٣٣٤] ق: وبعد ورآء.
[٣٣٥] ق: المقضي.
[٣٣٦] ش – به.
[٣٣٧] ش: التفاوت والخطأ.

قوله: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لما تعلق باختيار العبد.

قلنا: الله تعالى ما قضى بوجود الكفر منه جبرًا بل بوجوده باختياره، فلا يكون معذورًا فيه ثم هذا باطل بعلم الله تعالى على ما مرّ[٣٣٨] في الإرادة، وبالله التوفيق.

فصل في الهداية والإضلال

اعلم أن الهداية تستعمل لمعان. منها بيان طريق الحق، يقال: "هداه" أي بين له طريق الصواب. ومنها تحصيل الشروط والدواعي التي تحصل عندها الهداية. ومنها إحداث الهداية للعبد، يقال: "هداه الله تعالى"، أي خلق له الهداية. والإضلال أيضًا يستعمل لمعان. منها وجوده ضالاًّ، يقال: "أضلّه"، أي وجده ضالاًّ. ومنها تسميته ضالاًّ، يقال: "أضلّه"، أي وصفه بالضلال. ومنها خلق الضلالة فيه، يقال أضله الله تعالى أي خلق فيه الضلال.[٣٣٩]

ثم لا خلاف[٣٤٠] في إضافة الهداية والإضلال إلى الله تعالى كسائر المعاني سوى الإضافة بجهة الخلق، فعندنا يضاف ذلك إلى الله تعالى. /[١٣٧و] وأنكرت المعتزلة ذلك. والكلام لنا في ذلك بطريقة[٣٤١] البناء وبطريقة[٣٤٢] الابتداء. أما طريقة البناء فما ذكرنا أن أفعال العباد مخلوقة بخلق الله تعالى، والهداية والضلال فعل العبد، فكان مخلوقًا بخلق الله تعالى. وأما طريقة الابتداء فهو[٣٤٣] يتعلق بنصوص القرآن من نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَيهَا﴾،[٣٤٤] الآية، ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾،[٣٤٥] الآية، ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ﴾،[٣٤٦] ﴿وَمَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ﴾،[٣٤٧] ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾،[٣٤٨] ﴿طَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾،[٣٤٩] ﴿أَزَاغَ اللهُ قُلُوبَهُمْ﴾،[٣٥٠] ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[٣٥١] إلى

---

[٣٣٨] ش: ذكرنا.
[٣٣٩] ش: الضلالة.
[٣٤٠] ش: لا اختلاف.
[٣٤١] ق: بطريق.
[٣٤٢] ق: بطريق.
[٣٤٣] ش + أن.
[٣٤٤] سورة السجدة، ١٣/٣٢.
[٣٤٥] سورة الأنعام، ١٤٩/٦.
[٣٤٦] سورة الزمر، ٣٧/٣٩.
[٣٤٧] سورة الأعراف، ١٨٦/٧.
[٣٤٨] سورة البقرة، ٧/٢.
[٣٤٩] سورة محمد، ١٦/٤٧.
[٣٥٠] سورة الصف، ٥/٦١.
[٣٥١] سورة البقرة، ١٥/٢.

الجواب: أما الآية الأولى فالمراد منها[٢٩٩] أن يكونوا[٣٠٠] عبيدًا له، هذا هو المنقول عن أئمة التفسير، على أنا نقول بأن المراد منها[٣٠١] والله أعلم ليكلّفوا بالعبادة. هذا هو المنقول عن إمام الهدى أبي[٣٠٢] منصور الماتريدي رحمة الله عليه.[٣٠٣] [١٣٥ظ]

وأمّا الآية الثانية، فالمراد منه المؤمنون[٣٠٤] لأنه بناء على قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾،[٣٠٥] على أنا نقول المراد من هذا العسر المشقة، ومن هذا اليسر الترفيه[٣٠٦] بإثبات الرخصة، لأنه بناء على قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾.[٣٠٧]

وأما الآية الثالثةُ فالمراد منها الأمر. معناه والله أعلم لو أمرنا الله تعالى أن لا نشرك[٣٠٨] ما أشركنا، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَ نَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾.[٣٠٩] على أنا نقول بأنهم أرادوا به الاحتجاج على الله سبحانه وتعالى في رفع العقاب والإثم، فالله تعالى قطع ذلك بقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾،[٣١٠] دلّ عليه أنه قال: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾،[٣١١] بين أن ما ظنوه حجة ليس بحجة.

وأما الآية الرابعة فالمراد منها نفي ظلم نفسه، هذا هو المنقول عن أهل[٣١٢] اللغة؛ يقال: "لا أريد ظلمك" يفهم منه نفي الظلم عنه من غير تعيين الفاعل؛ ويقال: "لا أريد ظلمًا لك" يفهم منه نفي ظلم نفسه عنه، ونحن نقول بأن الله تعالى لا يريد ظلم نفسه للعباد.

وأما[٣١٣] الشبهة العقلية، قلنا: إرادة الكفر كفر إذا[٣١٤] كان المريد داخلاً تحت الحد والرسم، وأن تخلو إرادته عن العاقبة الحميدة كما في الشاهد، وهذا لا يتحقق في حق

[٢٩٩] ق: منه.
[٣٠٠] ش: تكونوا.
[٣٠١] ق: منه.
[٣٠٢] ق: أبو.
[٣٠٣] *تأويلات القرآن* للماتريدي، ورقة ٨٦٩ظ-٨٧٠و.
[٣٠٤] ق: المنون.
[٣٠٥] سورة البقرة، ٢/١٨٣.
[٣٠٦] ش: الترفية.
[٣٠٧] سورة البقرة، ٢/١٨٤.
[٣٠٨] ش: لا تشركوا.
[٣٠٩] سورة الأعراف، ٧/٦٨.
[٣١٠] سورة يونس، ١٠/٣٩.
[٣١١] سورة الأنعام، ٦/١٤٩.
[٣١٢] ش: أئمة.
[٣١٣] ش: أما.
[٣١٤] ش: وإذا.

الله تعالى، لأنه تعالى يستحيل كونه داخلاً تحت الحد والرسم، وله في إرادة الكفر والمعاصي من العباد عاقبة حميدة وحكمة بالغة. على أنا نقول: إن الله تعالى ما أراد الكفر مطلقًا بل أراد الكفر قبيحًا، فلا[٣١٥] يكون ذلك[٣١٦] سفهًا.

قوله بأنّ الأمر بما لا يريده الأمر سفه. قلنا: ليس كذلك، بل قد[٣١٧] يحسن ذلك في الشاهد، فإن السيد قد[٣١٨] يأمر عبده بفعل[٣١٩] ويريد أن لا يفعله العبد ليظهر عصيانه واستحقاقه الإثم واللوم[٣٢٠] عند الناس، فكذا في الغائب.

قوله لو كان الكفر بإرادة الله تعالى لا يمكن للعبد الخروج عنه. /[١٣٦و] قلنا: أولاً، هذا باطل بعلم الله تعالى، فإن الكائنات كلها بعلم الله تعالى، والعبد لا يمكنه الخروج عن علم الله تعالى. ومع هذا لا يجعل ذلك عذرًا. على أنا نقول: إنما يصير العبد مضطرًا في ذلك إذا أراد الله تعالى أن يوجد منه الكفر جبرًا، والله تعالى أراد وجود الكفر منه باختياره[٣٢١] فلا يكون مضطرًا فيه ولا يكون معذورًا. وبالله التوفيق.

فصل في القضاء والقدر

اعلم أن[٣٢٢] القضاء يستعمل لمعان، منها الأمر، قال الله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إلا إِيَّاهُ﴾، أي أمر. ومنها الإخبار، قال الله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِلَ﴾، أي أخبرناهم وأعلمناهم بذلك. ومنها إحكام[٣٢٣] الفعل وإتقانه قال القائل:

وَعَلَيْهِمَا مَسْرُودَتَنِ قَضَاهُمَا ... دَاوُدُ أَوْ صَنَعُ السَّوَابِغِ تبّع،[٣٢٤]

أي أحكمها وأتقنها.

[٣١٥] ش: ولا.
[٣١٦] ش – ذلك.
[٣١٧] ش – قد.
[٣١٨] ش – قد.
[٣١٩] ق: بأمر.
[٣٢٠] ش: اللوم والإثم.
[٣٢١] ش: باختيار.
[٣٢٢] ش: بأن.
[٣٢٣] ش: الإحكام.
[٣٢٤] *ديوان الهُذَليين*، القسم الأول، ١٩. مسرودتان: منسوجتان، وصنع: أي صانع، وتبّع: من ملوك حمير. البيت من شعر أبي ذُؤَيْب خويلد بن خالد، من بني هذيل، شاعر، توفي سنة ٢٧هـ/٦٨٤م. انظر: *كتاب الأغاني*، ٦/٥٦؛ و*الأعلام* للزركلي، ٢/٣٧٣.

جَمِيعًا﴾،[٢٧٣] وعندهم الله تعالى شاءَ الإيمان من الكل و لم يؤمنوا، فكان تكذيبًا لله تعالى. ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَيهَا﴾،[٢٧٤] وعندهم شاء و لم يحصل، إلى غير ذلك من النصوص التي يطول ذكرها.

وأما دلالة العقل فهو أن الله تعالى إذا أراد الإيمان من الكافر وكره منه الكفر، والعبد أراد وجود الكفر من نفسه وكره وجود الإيمان وقد نفذت إرادة العبد دون إرادة الله تعالى، يؤدّي إلى أن يكون إرادة العبد أنفذ من إرادة الله تعالى، وأن يكون العبدُ عاليًا[٢٧٥] على الله تعالى، وإلى تعجيز الله تعالى عن تنفيذ إرادته، وفيه إبطال دلالة التمانع.[٢٧٦]

فإن قيل: إنما يؤدّي إلى ذلك أن لو لم يكن الله تعالى قادرًا على خلق الإيمان في العبد ومنعه عن الكفر جبرًا، والله تعالى قادر على ذلك إن يشأ[٢٧٧] ذلك من العبد جبرًا، فيُوجد ما يشاء،[٢٧٨] فكيف يؤدّي إلى تعجيزه؟

قلنا: هذا باطل بالإجماع، لأن عندهم المؤمن هو الفاعل للإيمان، والكافر هو الفاعل للكفر، والعاصي هو الفاعل للمعصية. فإذا خلق الله تعالى ذلك فيه جبرًا لا يكون العبد مؤمنًا وكافرًا. وعندنا المؤمن من اكتسب الإيمان باختياره، والكافر من اكتسب الكفر باختياره، فإذا خلق الله تعالى الإيمان والكفر[٢٧٩] جبرًا لا يكون العبد مؤمنًا وكافرًا.

ثم نقول: إن الله تعالى أراد الإيمان من العبد باختياره ليثاب عليه[٢٨٠] ويعاقَب بتركه، والعبد أراد[٢٨١] وجود الكفر من نفسه، فقد نفذت إرادة العبد دون إرادة الله تعالى فيؤدّي إلى /[١٣٥و] تعجيزه،[٢٨٢] وهذا التعجيز لا يبطل بمشيئة الجبر، بل[٢٨٣] بأن يوجد ما أراده على الوجه الذي[٢٨٤] أراده.

---

[٢٧٣] سورة يونس، ٩٩/١٠.
[٢٧٤] سورة السجدة، ١٣/٣٢.
[٢٧٥] ش – عاليا.
[٢٧٦] ش: الدلالة للتمانع.
[٢٧٧] ش: شاء.
[٢٧٨] ش: شاء.
[٢٧٩] ش + فيه.
[٢٨٠] ش – عليه.
[٢٨١] ش: أراده.
[٢٨٢] ش: التعجيز.
[٢٨٣] ش – بل.
[٢٨٤] ق – الذي.

ودلالة[٢٨٥] أخرى، حكى إمام الهدى أبومنصور الماتريدي رحمه الله عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: يقال[٢٨٦] للمعتزلة: هل علم الله تعالى ما يكون أبدًا أم لا؟ إن قالوا: "لا" فقد نسبوه إلى الجهل وهو كفر، وإن[٢٨٧] قالوا: "نعم" يقال لهم: هل أراد ما علم كما علم أم لا؟ إن قالوا: "نعم" فقد انقادوا للحق، لأنهم اعترفوا أن الكائنات كلها بإرادة الله تعالى، وان قالوا: "لا" فقد أراد جهل نفسه حيث أراد أن يكون ما علم على[٢٨٨] خلاف ما علم، وإنه محال.[٢٨٩]

والخصوم تعلقوا بدلالة السمع والعقل. وأما[٢٩٠] السمع، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإنسَ إلا لِيَعْبُدُونِ﴾[٢٩١] بيّن أن الغرض من خلق الجن والإنس العبادة دون الكفر والمعاصي. ومنها قوله تعالى[٢٩٢] خبرًا عن الكفار: ﴿لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾،[٢٩٣] الآية، بين أنهم زعموا أنه لو شاء الله أن لا يشركوا ما أشركوا، ثم كذبهم في ذلك بقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾،[٢٩٤] فكان منه بيان أن الشرك ليس بإرادة الله تعالى فيه. ومنها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ﴾،[٢٩٥] والكفر أعسر العسر فلم يكن بإرادة الله تعالى. ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْما لِلْعِبَادِ﴾،[٢٩٦] وعندكم كل الظلم بإرادة الله تعالى.

وأما دلالة العقل فهو أن إرادة الكفر كفر وإرادة المعصية معصية وإرادة السفه سفه في الشاهد، فكذا في الغائب؛ ولأن الأمر بما لا يريده وإرادة مالا يأمر به سفه في الشاهد وكذا،[٢٩٧] ولأن الكفر لو كان[٢٩٨] بإرادة الله تعالى لايمكن للعبد الخروج عن ذلك فيكون مضطرًا فيه، فينبغي أن يندفع عنه العقاب واللوم، ويكون معذورًا في ذلك. وهذا باطل.

---

[٢٨٥] ش: دلالة.
[٢٨٦] ش – يقال.
[٢٨٧] ق: فإن.
[٢٨٨] ش: عن.
[٢٨٩] ش – وإنه محال. انظر لنفس العبارة في كتاب *التوحيد* للماتريدي، ٤٨٣؛ و*تبصرة الأدلة* للنسفي نقلا عنه، ٧٠٥.
[٢٩٠] ش: أما.
[٢٩١] سورة الذاريات، ٥٦/٥١.
[٢٩٢] وردت آية البقرة (٥٨١/٢) التالية وعبارة «والكفر أعسر العسر فلم يكن بإرادة الله تعالى» ههنا.
[٢٩٣] سورة الأنعام، ١٤٨/٦.
[٢٩٤] سورة يونس، ٣٩/١٠.
[٢٩٥] سورة البقرة، ١٨٥/٢.
[٢٩٦] سورة غافر، ٣١/٤٠.
[٢٩٧] ق – ولأن الأمر بما لا يريده وإرادة مالا يأمر به سفه في الشاهد وكذا.
[٢٩٨] ش – لو كان.

المعاصي مخلوقةً بخلق الله تعالى كانت بإرادته،[٢٤٠] إذ لو لم[٢٤١] يكن بإرادته لم يكن مختارًا في خلقها بل يكون مضطرًا، وإنه لا يجوز.

وأما[٢٤٢] طريقة الابتداء فالدلالة عليه الإجماع و دلالة[٢٤٣] العقل ودلالة السمع. أما دلالة الإجماع، فإن المسلمين أطبقوا على قولهم: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»، وهذا منقول عن النبي عليه السلام بطريق التواتر.[٢٤٤] فإجماعهم على أن كل ما شاء الله كان وكل ما لم يشأ لم يكن إجماع منهم على أن المعاصي بإرادة الله تعالى ومشيئته. وأما دلالة السمع، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾،[٢٤٥] بين أن[٢٤٦] إملائهم لازدياد الإثم، وذلك بأن يفعلوا المعاصي فيستحقوا[٢٤٧] الإثم، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾،[٢٤٨] بين أنه خلق كثيرًا من الجن والإنس ليُدخلهم النار، وذلك إنما يكون /[١٣٤و] بأن يفعلوا المعاصي فيستحقوا النار.

فإن قيل: لم قلتم بأن هذا لام غرض وإرادة[٢٤٩] بل هذا لام عاقبة، كما في قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَنًا﴾[٢٥٠] فهذا[٢٥١] لام عاقبة، لأنهم ما أرادوا أن يكون لهم عدوًا وحزنًا، بل أرادوا[٢٥٢] أن يكون وليًا وقرة عين لهم، على ما نطق به القرآن.

قلنا: اللام في مثل هذا الموضع يستعمل للإرادة، كما يقال: "صنعتُ هذا[٢٥٣] الطعام ليأكله فلان" أي أردت به ذلك. إلا أنه قد يستعمل للعاقبة في موضع لايكون الفاعل عالمًا بالعاقبة، كما ذكر،[٢٥٤] وهذا لا يتحقق في حق الله تعالى، لأنه عالم بالغيوب وعواقب[٢٥٥] الأمور[٢٥٦] فكان لام إرادة. ومنها قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ الله

---

٢٤٠ ش: بإرادة الله تعالى.
٢٤١ ق: إذا لم.
٢٤٢ ش: أما.
٢٤٣ ق – دلالة.
٢٤٤ سنن أبي داود، الأدب ١٠١؛ *والأسماء والصفات* للبيهقي، ١/٢٦٦-٢٧١.
٢٤٥ سورة آل عمران، ١٧٨/٣.
٢٤٦ ش: أنه إنما.
٢٤٧ ش: فيستحقون.
٢٤٨ سورة آل عمران، ١٧٩/٣.
٢٤٩ ش: لام إرادة وغرض.
٢٥٠ سورة القصص، ٨/٢٨.
٢٥١ ق: هذا.
٢٥٢ ش: أراد.
٢٥٣ ق: وهذا.
٢٥٤ ش: ذكرنا.
٢٥٥ ش: وبعواقب.
٢٥٦ ق + وعواقب الأمور.

أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾،[٢٥٧] نصّ على أن[٢٥٨] الله تعالى[٢٥٩] يريد الإضلال.

فإن قيل: المراد به تسميته ضالاً[٢٦٠] لا إرادة الضلال منه؛[٢٦١] قلنا: هذا عدول عن ظاهر اللّفظ، لأنه نص على إرادة الإضلال، فلا يجوز العدول عن ظاهر النص إلا بدليل. ثم نقول: هذا باطل، لأن الخصم بين أمرين، إما أن يقول بأنه أراد به تسميته ضالاً وأراد إضلاله، او لم يُرد إضلاله، إن قال بالأول فقد انقاد للحق، وإن قال بالثاني فهو باطل لأنه حينئذ يكون مريدًا من نفسه الكذب، لأن تسميته ضالاً بدون وجود الإضلال[٢٦٢] منه كذب. فإذا أراد أن يسميه[٢٦٣] ضالاً و لم يرد وجود الضلال منه فكان إرادة الكذب من نفسه، وإنه[٢٦٤] باطل.

ومنها قوله تعالى خبرا عن نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾،[٢٦٥] نصّ على إرادة الإغواء من الله تعالى.

فإن قيل: المراد منه المعاقبة[٢٦٦] على الإغواء والمجازاة به، دون إرادة نفس الإغواء، والثاني أنه أخبر أنه[٢٦٧] لا ينفع نصحه لو أراد الله الإغواء، ما لم[٢٦٨] يخبر[٢٦٩] أن الله تعالى أراد الإغواء.

قلنا: أما الأول فهو عدول عن ظاهر النص فلا يجوز إلا بدليل. /[١٣٤ظ] وأما الثاني قلنا: هذا نفي نفع النصح، إذا أراد الله تعالى الإغواء، ولو كان إرادة الله تعالى الإغواء[٢٧٠] محالاً كان هذا تعليقًا للنفي بما لا يكون[٢٧١] فيكون إثباتًا، وهذا خلاف الإجماع.[٢٧٢] ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ

---

٢٥٧ سورة الأنعام، ١٦٥/٦.
٢٥٨ ق – على أن.
٢٥٩ ق + أنه.
٢٦٠ ش: الإضلال.
٢٦١ ش – منه.
٢٦٢ ش: الضلال.
٢٦٣ ش: تسميته.
٢٦٤ ش: وهذا.
٢٦٥ سورة هود، ٣٤/١١.
٢٦٦ ش: العاقبة.
٢٦٧ ش – أنه.
٢٦٨ ق: أما لم.
٢٦٩ ش: تخبر.
٢٧٠ ق – الإغواء.
٢٧١ ش: لا يتكون.
٢٧٢ ق + ومنها خلاف الإجماع.

وهذا باطلٌ، لأن الله تعالى إذا جعل أجله هذا لا يتصور أن يكون أجله غير ذلك وإن لا يقتله هذا[218] القاتل. وقال عامة المعتزلة بأن المقتول مقطوع الأجل، والقاتل قطع أجله عليه، ولو لم يقتله يعيش بعد ذلك.

ولنا في ذلك دلالة السمع والعقل. أما السمع فقوله تعالى: ﴿فإذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾[219] جعل لكل نفس أجلاً لا يتقدمه ولا يتأخر عنه، وهذا هو مذهبنا. وأما دلالة العقل وهو أنه لو لم يكن أجله هذا لا يخلو إمّا ان /[١٣٣و] يكون أجله غيره من غير تعيين، أو يكون أجله غير هذا على التعيين. لا وجه إلى الأول، لانه يليق بالجهال[220] لا بعلام الغيوب و عواقب الأمور. ولا وجه إلى الثاني لأنه إذا علم الله تعالى أنه يموت في تلك الحالة[221] يستحيل أن يجعل أجله غير ذلك، ولأنه يؤدّي إلى تعجيز الله تعالى عن إحياء عبده إلى الوقت الذي جعله أجلاً لحياته، ويؤدّي إلى أن يقدر العبد على منعه تعالى[222] من إحياء العبد إلى ذلك الأجل، وإنه محال.

والخصوم تعلقوا باستحقاق اللوم[223] والعقاب والقصاص والدية، فقالوا:[224] لو كان المقتول ميتًا بأجله لكان هذا وسائر الأموات على السواء، من حيث إنه مات بانقضاء أجله ومدة حياته،[225] فينبغي أن لا تثبت هذه الأحكام.

والجواب،[226] قلنا: الموت الحاصل في المحل ليس بفعل له، إلا أنه يجب القصاص والدية ويلام عليه[227] ويعاقب باعتبار ارتكاب المنهي والمحظور،[228] وهو أن يفعل في محل قدرته فعلاً أجرى الله تعالى العادة بفوات الحياة وانقضاء مدة أجله عقيبه. على أنا نقول بأن الموت إن كان بانقضاء مدّة الأجل، لكنه جعل فعلاً له عرفًا باعتبار ملازمته لفعله فبُني[229] الأحكام عليه، وبالله التوفيق.

[218] ق – هذا.
[219] سورة الأعراف، ٧/٣٤.
[220] ش: الجهال.
[221] ش: الجهالة.
[222] ش: بعلم.
[223] ق: الجرح.
[224] ش: قالوا.
[225] ق: حيوة.
[226] ش: الجواب.
[227] ش – عليه.
[228] ش: المحظورات.
[229] ش: فيبنى.

فصل في الأرزاق

قال أهل السنة والجماعة بأن الرزق ما يصل إلى العبد[230] ويتغذّى به، سواء كان حلالاً أو حرامًا،[231] فكل إنسان[232] يستوفي رزق نفسه، ولا يتصور استفاؤه رزق غيره. وقالت[233] المعتزلة بأن الرزق ما يكون مملوكًا وحلالاً. وحاصل الخلاف في المسألة راجع إلى الاسم والعبارة. والصحيح ما ذهبنا إليه، لأن الرزق في اللغة والعرف ما يصل إلى المرء، سواءٌ كان حلالاً أو حرامًا. ولهذا يسمى القوم الذين يجزيهم السلطان كل سنة شيئًا "مرتزقة"[234]، سواء وصل إليهم الحلال من ذلك أو الحرام.

فصل في أن المعاصي بإرادة الله تعالى ومشيئته

قال أهل /[١٣٣ظ] السنة والجماعة بأن الحوادث[235] كلها بإرادة الله تعالى ومشيئته خيرًا كان أو شرًا نفعًا كان أوضَرًّا طاعةً كان أومعصيةً. غير أن ما كان منه طاعةً[236] فرضًا فهو بإرادة الله تعالى ومشيئته ومحبته ورضاه وأمره، وما يكون طاعةً[237] نفلاً بإرادة الله تعالى ومشيئته ومحبّته ورضاهُ لا بأمره، وما يكون معصيةً فهو بإرادة الله تعالى ومشيئته لا بمحبته ورضاه، لأن الرضا والمحبة إرادة الشيء مع ضرب استحسان، وهذا لا يتحقق في المعصية.

وقالت المعتزلة: إن المعاصي ليست بإرادة الله تعالى ومشيئته بل بكراهيته.[238] فالحاصل أن عندهم الإرادة مُطابقة للأمر، فكلّ ما أمر الله تعالى به فقد أراده وكلّ ما نهى الله تعالى عنه فقد كرهه. وعندنا الإرادة مطابقة للعلم، فكلّ ما علم الله تعالى أن يكون فقد أراده وشاءه.

ولنا في ذلك وجهان من الكلام. أحدهما بطريق البناء، والثّاني بطريق الابتداء. أما طريق[239] البناء فما ذكرنا أن أفعال العباد كلها مخلوقة بخلق الله تعالى، وإذا كانت

[230] ش: العباد.
[231] ش: حراماً أو حلالاً.
[232] ق – إنسان.
[233] ق: قالت.
[234] ش: من رزقه.
[235] ق: الحواد.
[236] ش + أو.
[237] ق: معصية.
[238] ق: بكراهته.
[239] ش: طريقة.

القدرة التي يحصل بها الضرب تكون[189] سابقة على الألم، لما ذكرنا أن قدرة الفعل مقارنة له، والألم يوجد بعد الضرب فلا يكون مقارنًا للقدرة على الضرب. ولا وجه إلى الثاني /[١٣٢و] لأنه لو كان كذلك ينبغي أن يقدر العبد على الضرب والامتناع عن الألم، وعلى تحريك اليد في الماء والامتناع عن تحرك[190] الماء، وحيث لم يقدر عُلم أنه غير مقدور له أصلاً.

وثانيها[191] أن العبد قد يرمي ويجرح ثم يموت من ساعته، فتحصل الإصابة والجروح[192] وفوات الحياة عقيبه، ولو كان فعلاً له لما تصور حصوله بعد موته.

والخصوم تعلقوا بشبه.[193] منها أن هذه الآثار لو كانت مخلوقة بخلق الله تعالى لجاز أن يفعل الواحد منا الضرب ولا يخلق الله تعالى الألم، ويفعل حركة اليد في الماء ولايخلق حركة الماء، وحيث لم يجز عُلم أنها فعل العبد لا فعل الله تعالى. ومنها أن هذه الآثار توجد[194] بحسب قصد العبد ودواعيه[195] وتنتفي[196] بحسب كراهة العبد وصارفه، وفعل العبد ليس إلا هذا. ومنها أنَ العبد يثَاب و يعاقب و يمدح و يذمّ على هذه الآثار، وكذا يؤاخذ بالضمان من القصاص والدية وغير ذلك، ولو لم تكن[197] فعلاً له ينبغي أن لا يثاب ولا يعاقَب ولا يمدح ولا يذمّ ولا يؤاخذ[198] بها، وحيث تثبت هذه الأحكام عُلم أن هذه الآثار فعله إلا أنها تولدت عن فعل آخر وليست بفعل له ابتداء.

والجواب:[199] أما الشبهة الأولى، قلنا: بعض هذه الآثار لايوجد إلا مشروطًا بشرط فوجوده[200] بدون ذلك الشرط محال، والله تعالى لا يوصف بالقدرة على المحال. مثاله حركة اليد في الماء، فإن من شرطها حركة الماء، لأن حركة اليد ليس إلا انتقاله من حيز[201] إلى حيز،[202] ولا يتصور وجود اليد في هذا الحيز إلا بانتقال الماء من هذا

[189] ش: يكون.
[190] ش: تحريك.
[191] ش: وثالثها.
[192] ش: والجرح.
[193] ش: بشبهه.
[194] ش: يوجد.
[195] ق: داعيه.
[196] ش: وينتفي.
[197] ش: لم يكن.
[198] ش: ولا يؤخذ.
[199] ش: الجواب.
[200] ق: وجدَه.
[201] ق + آخر.
[202] ق: هذا الحيز.

الحيز، لأن حصول الجسمين في مكان واحد محال فكان حركة الماء شرطًا لحركة اليد فيه، ولا يوصف الله تعالى بالقدرة عليه بدونه ولا بالعجز عنه. وبعض هذه الآثار يتصور[203] وجودها بدون الآخر، نحو حصول الألم بدون الضرب والضرب بدون الألم، والإصابة مع الرمي /[١٣٢ظ] على هذا. فلا جرم يقدر الله تعالى على خلق[204] أحدهما بدون الآخر، إلا أنه ما أجرى العادة بخلق أحدهما بدون[205] الآخر،[206] فإنما يوجد بطريق العادة لا أنه متولد من[207] الأول وهو[208] فعل العبد.

وأما الشبهة الثانية، قلنا: هذه الآثار يوجد بخلق الله تعالى وإرادته لا بإرادة العبد،[209] ولهذا لا يتقدر بقدر قصده وإرادته في بعض الأحوال، ولوكان فعلاً له لتقدر بقدر قصده وإرادته،[210] إلا أن الله تعالى أجرى العادة بخلقها اذا أراد العبد فعل الأول.

أما الشبهة الثالثة، قلنا: استحقاق[211] المدح والثناء[212] والذم والثواب والعقاب فباعتبار فعله الذي هو في محل قدرته، وهو تحريك يده على وجه أجرى الله تعالى العادة بخلق هذا الأثر عقيبه. وأما وجوب الضمان فلأن هذه الآثار إن لم تكن[213] فعلاً له حقيقةً لكنها جُعلت فعلاً له[214] عرفًا بواسطة إيصال[215] آلته به، لأن ذلك يوجب ضرب اتحاد[216] بينه وبين محل قدرته على اعتبار العرف، ومبنيٌّ الأحكام الشرعية[217] على العرف، وبالله التوفيق.

فصل في أن المقتول ميت بأجله

قال أهل السنة والجماعة: إن المقتول ميت بأجله، لا أجل له سوى هذا. وهكذا قال بعض المعتزلة، إلا أنهم قالوا بأنه لو لم يقتل في هذه الحالة [لا] يموت بنفسه.

[203] ش: لا يتصور.
[204] ش: خلو.
[205] ش: دون.
[206] ق + فإنما يوجد بطريق العادة بخلق احدهما بدون الآخر.
[207] ش: عن.
[208] ش: أو هو.
[209] ش: الخلق.
[210] ق – وإرادته.
[211] ش: أما الاستحقاق.
[212] ق – والثناء.
[213] ش: لم يكن.
[214] ق – له.
[215] ش: اتصال.
[216] ش: إيجاد.
[217] ق: الشريعة.

ويذم[١٥٥] باعتبار كونه عاصيًا ومخالفًا للأمر، وهذا لا يتحقق مع العجز وعدم الآلة.

وأما دلالة السمع فقوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسا إلاَ وُسْعَهَا﴾،[١٥٦] معناه، والله أعلم، إلا ما في وسعها، نَفَى تكليف ما ليس في الوسع.

فإن قيل: أليس[١٥٧] أن الشرع ورد بتكليف ما ليس في الوسع وجوّز الدعاء بوضع[١٥٨] ذلك. أما شرع التكليف بما ليس في الوسع قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بحَديث مثله﴾[١٥٩]، ﴿فَأْتُوا بعَشْرِ سُور مثله﴾؛[١٦٠] مع أن العرب كانوا عاجزين[١٦١] عن الإتيان بمثل القرآن.[١٦٢] الدليل[١٦٣] عليه قوله تعالى للملائكة: ﴿أَنْبِئُوني بِأَسْمَاء هؤُلاَء إنْ كُنْتُم صَادقينَ﴾،[١٦٤] مع عجزهم عن ذلك، والدليل عليه ما روي عن[١٦٥] النبي عليه السلام أنه قال: «يُؤتى بصاحب[١٦٦] الصورة يوم القيامة فيُؤْمر بإدخال الحياة فيه»،[١٦٧] مع أنه عاجز عن ذلك. وأما الدعاء إلى وضعه[١٦٨] قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا به﴾،[١٦٩] فلو لم[١٧٠] يكن ذلك جائزًا لم يكن لهذا الدعاء فائدة، ويصير كقوله: "ربنا لا تظلمنا ولا تَجُرْ علينا" وإنه كُفر.

قلنا: أما الأول فهذا ليس تكليف بل هو تعجيز وإظهار لقدرة الله تعالى على ذلك وعجز العبد عنه، وهو الجواب عن الحديث. وأما الدعاء لوضع[١٧١] ذلك، قلنا: عدم الطاقة على نوعين، نوع بالعجز وعدم القدرة ونوع بكون[١٧٢] الفعل شاقًا على البدن مشقةً عظيمةً. يُقال لا طاقة لي بحمل هذا المتاع، /[١٣١ظ] أي يلحقني بحمله تعب ومشقة عظيمة. فالمراد من الدعاء في النص هو الثاني دون الأول. والله الموفق.

فصل في إبطال القول بالتوليد

قال بعض الناس: إن المتولدات أفعال لا فاعل لها وحوادث لا محدث لها، والمتولدات نحو[١٧٣] حركة الماء عند تحريك اليد فيه، وحركة الخشبة عند اعتماد العبد

[١٥٥] ش – ويذم.
[١٥٦] سورة البقرة، ٢/٦٨٢.
[١٥٧] ش – أليس.
[١٥٨] ش: لوضع.
[١٥٩] سورة الطور، ٥٢/٣٤.
[١٦٠] سورة هود، ١١/١٣.
[١٦١] ش: عاجزون.
[١٦٢] ش: بمثله.
[١٦٣] ش: دل.

عليها، والألم الحاصل عقيب الضرب، وفوات الحياة عقيب الجزّ،[١٧٤] والانكسار عقيب الكسر، والمضي والإصابة في السهم عقيب الرمي ونحو ذلك. وهذا القول باطل[١٧٥] لأنه يسد[١٧٦] علينا باب إثبات الصانع، لأنا إذا جوزنا حوادث[١٧٧] بلا محدث لها[١٧٨] جوزنا[١٧٩] حدوث العالم من غير محدث وإنه محال على ما مرَّ.

وقالت المعتزلة: إن هذه الآثار متولدة من[١٨٠] فعل العبد، فإنهم قالوا بأن فاعل السبب هو الفاعل للمسبب.

وقال أهل السنة والجماعة: إن هذه الآثار أعني الآثار الحاصلة في غير[١٨١] محل قدرتنا[١٨٢] حاصلة بخلق الله تعالى بطريق العادة لا[١٨٣] بفعل العبد وهي[١٨٤] غير متولدة عن فعله.

والدلالة على ذلك من وجوه: أحدها ما ذكرنا أن العبد لا يوصف بالقدرة على الإيجاد والاختراع، وقدرة الله تعالى قديمة لا يختص ببعض الحوادث دون بعض. وثانيها أن هذه الآثار لو كانت فعلاً للعبد لا بد أن تكون حاصلةً بقدرته، لأن الفعل بدون القدرة محال. وبعد ذلك لا تخلو[١٨٥] إما أن يكون حاصلة بالقدرة التي حصلت بها الأسباب، أو بقدرة أخرى غير ذلك[١٨٦] القدرة. لا وجه إلى الأول لوجهين: أحدهما أن القدرة الواحدة لا تتعلق[١٨٧] إلا بمقدور واحد، لأنه[١٨٨] عرض. والثاني أن

[١٦٤] سورة البقرة، ٢/٣١.
[١٦٥] ق: أن.
[١٦٦] ق: صاحب.
[١٦٧] صحيح البخاري، بدء الخلق ٥٩؛ وصحيح مسلم، اللباس ٩٧.
[١٦٨] ق: بوضعه.
[١٦٩] سورة البقرة، ٢/٢٨٦.
[١٧٠] ش: فلم.
[١٧١] ق: بوضع.
[١٧٢] ش: يكون.
[١٧٣] ق: ثم.
[١٧٤] ش: الخر.
[١٧٥] ق: فاسد.
[١٧٦] ق: فسد.
[١٧٧] ش: حوادثاً.
[١٧٨] ش – لها.
[١٧٩] ش: لجوزنا.
[١٨٠] ش: عن.
[١٨١] ق: غيره.
[١٨٢] ش: قدرنا.
[١٨٣] ش: ولا.
[١٨٤] ق: وهو.
[١٨٥] ش: لا يخلو.
[١٨٦] ش: تلك.
[١٨٧] ش: لا يتعلق.
[١٨٨] ش: لأنها.

فإن قيل: الكسب الذي ذكرتم يوجد بإيجاد الله تعالى أو بإيجاد العبد؟ إن قلتم بإيجاد الله تعالى فكان الفاعل والموجد هو الله تعالى ويكون العبد مضطرًا فيه فلا يكون فعلاً له، وإن قلتم بايجاد العبد فقد اعترفتم بكونه خالقًا ومحدثًا.

قلنا: كسب العبد يوجد بإيجاد الله تعالى إلا أن الله تعالى يوجده كسبًا له وفعلاً اختياريًا له، فكيف يكون هو مضطرًا فيه؟

فإن قيل: إذا أراد الله تحريك يد العبد فهل يقدر العبد على الامتناع منه وعلى اكتساب السكون أم لا؟ إن قلتم بالأول يؤدّي إلى تعجيز الله تعالى وممانعته من جهة العبد، وإن قلتم بالثاني فيكون العبد عاجزًا فلا يكون له فعلاً.

قلنا: إذا أراد الله تعالى[١٣٦] أن يخلق في يد العبد حركة ضرورية بدون اختياره يوجد ويكون العبد مضطرًا فيه، ولا يكون فعلاً له، كحركة يد المرتعش، وإذا أراد أن يخلق فيها حركةً اختياريةً هي فعل العبد، لا يتصور أن لا يختار العبد، ولكن إذا اختار يكون حاصلاً باختياره بخلق الله تعالى، فلا يؤدّي إلى ما ذكرتم.

فإن قيل: /[١٣٠ظ] إذا قلتم[١٣٧] بأن أفعال العباد كلها مخلوقة بخلق الله تعالى، ومن أفعالهم الكفر والمعصية والسفه والقبح،[١٣٨] فيكون الفاعل لهذه الأفعال هو الله تعالى، و[١٣٩]الكافر مَن فعل[١٤٠] الكفر، والعاصي من فعل المعصية،[١٤١] والزاني من فعل الزنا إلى غير ذلك، فيكون الموصوف بهذه الصفات هو الله تعالى، واللومُ المستحق بها يرجع إليه، وهو كفر صريح.

قلنا: هذه الأفعال مفعولة لله تعالى لا أن يكون فعلاً له، لان فعل الله تعالى صفة قائمة بذاته، لأن التكوين غير المكوَّن على ما مرّ. إنما هذه الأفعال أفعالٌ للعبد قائمة[١٤٢] به، فكان الكافر والعاصي والزاني هو[١٤٣] العبد دون الخالق، لأن الكافر مَن كان الكفر فعلاً له لا من كان الكفر مفعولَ فعله.

١٣٦ ق: الله تعلى إذا أراد.
١٣٧ ش – إذا قلتم.
١٣٨ ش: والقبيح.
١٣٩ ش: لأن.
١٤٠ ش: يفعل.
١٤١ ش – المعصية.
١٤٢ ق: قائم.
١٤٣ ش + فعل.

ثم نقول: هذه الأفعال إنما قبُحت لوجهين لم يوجد واحد منهما[١٤٤] في حق الله تعالى أحدهما أن هذه الأفعال إنما قبحت لكون العبد داخلاً تحت الحد والرسم، وهذا لا يتحقق في حقه تعالى. وثانيها أن هذه الأفعال إنما قبحت لخلوّها عن العاقبة الحميدة ولما[١٤٥] يتعلق بها من العاقبة الذميمة[١٤٦] نحو كونه ظلمًا وغير ذلك، وهذا لا يتحقق في حق الله تعالى، لأن الله تعالى وتقدس في خلق هذه الأشياء أفعالاً للعباد وعاقبةً[١٤٧] حميدةً وحكمةً بالغةً. وبالله التوفيق.

فصل في تكليف ما ليس في الوسع

اختلف الناس في ذلك، بعضهم جوّزوا ذلك على الإطلاق وبعضهم منعوا ذلك على الإطلاق. والجملة في ذلك أن نقول: المكلف به لا يخلوا إما أن يكون محالاً في نفسه،[١٤٨] نحو الجمع بين الضدين وتحصيل الجسمين في مكان واحد ونحو ذلك، أو[١٤٩] أن يكون جائزًا في نفسه، إلا أن العبد لا يقدر عليه، نحو الجبل والطيران في الهواء ونحو ذلك. فإن كان الأولَ لا يجوز ورود التكليف به أصلاً لأنه محال، فكان تكليفه طلب المحال من الله تعالى؛ وذا لا يجوز إلا إذا أراد به التسخير والتعذيب /[١٣١و] على ذلك، ويجعله أمارة على أن يعذبه ويعاقبه. وإن كان الثاني ينظر أن يحال،[١٥٠] لو أراد العبد فعل ذلك فالله تعالى يُقدره ويعطيه[١٥١] الآلة يجوز ورود التكليف به، لأنه ليس بتكليف ما ليس في الوسع. وإن كان لا يقدره ولا يعطيه[١٥٢] الآلة لا يجوز التكليف به. عرفنا ذلك بدلالة السمع والعقل.

أما الدلالة العقلية[١٥٣] فلأن ما يقتضيه التكليف لا يتحقق مع العجز، لأن قضية التكليف كونه بحال لو أتى به يثاب[١٥٤] ويمدح باعتبار كونه مطيعًا، ولو تركه يعاقب

١٤٤ ق: منها.
١٤٥ ق: مما.
١٤٦ ش: المذمومة.
١٤٧ ق: عاقبة.
١٤٨ ش – في نفسه.
١٤٩ ق: و.
١٥٠ ش: إن كان بحال.
١٥١ ق: وتعطيه.
١٥٢ ق: ولا تعطيه.
١٥٣ ش: العقل.
١٥٤ ق: يشار.

قلنا: هذا خلاف قضية اللغة، لان المنقول عن أهل النحو[١١١] نحو سيبويه[١١٢] وغيره أن كلمة "ما" إذا قرنت بالافعال[١١٣] يراد بها[١١٤] نفس الفعل. ألا ترى أنها[١١٥] تستعمل[١١٦] في موضع لا يتعدى إلى معمول، كقوله: "أعجبني ما قمتَ" أي قيامك.

وأما دلالة العقل فهو أن قدرة الله تعالى قديمة لا يتخصص ببعض المقدورات دون البعض،[١١٧] بل يتعلق بكل ما يصلح مقدورًا في نفسه،/[١٢٩ظ] وأفعال العباد حوادث صلحت مقدورة في نفسها فيتعلق بها، فإذا[١١٨] وُجدت كانت مخلوقة بخلق الله تعالى.

وأما الكلام في الموضع الثاني فالدليل على استحالة كون العبد موصوفًا بكونه خالقًا ومحدثًا من وجوه: أحدها أن من شرط كون الفاعل محدثًا للشيء أن يكون عالمًا، لما ذكرنا أن الفعل المحكم المتقَن[١١٩] لا يحصل إلا من عالِم، والعبد لا علم له بنفس الإحداث والاختراع وماهية المخترَع في ذاته، وكيفية فعله وصفته من كونه عرضًا وحركةً وغير ذلك، والقدرِ الذي يشغل من المكان عند تحريك يده مثلاً، والقدر الذي يشغل من الزمان وعدد الحركات التي يوجَد منه، ومن لا علم له بهذه الأشياء كيف يقدر على الإيجاد والخلق؟

وثانيها أن العبد لو كان قادرًا على الاختراع و الإيجاد لكان يقع فعله على الوجه الذي قصده وأراد إيجاده[١٢٠] عليه، ومعلوم أن بعض أفعال العبد لا يقع على الوجه الذي[١٢١] قصده وأراده، فإن الكافر يقصد إيقاع الكفر حَسنًا وطاعةً ويقع قبيحًا ومعصيةً، وكذلك الماشي يقصد إيقاع مشيه غير متعب وشاقٍّ[١٢٢] على البدن ويقع

[١١١] ش: أئمة السلف والنحو.

[١١٢] هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الملقب بسيبويه، مولى بني الحارث، إمام أهل البصرة في العربية، كان أعلم المتقدمين والمتأخرين بالنحو. مصنف "الكتاب" الذي يعد مفخرة التآليف في العربية، توفي سنة ١٨٠هـ/٧٩٦م. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٣/٤٦٣-٤٦٥.

[١١٣] ش: في الأفعال.

[١١٤] ق – بها.

[١١٥] ش: أنه.

[١١٦] ش: يستعمل.

[١١٧] ق: بعض.

[١١٨] ق: وإذا.

[١١٩] ش: المفتقر.

[١٢٠] ش: إيجاد فعله.

[١٢١] ق – الذي.

[١٢٢] ش: غير شاق.

متعبًا وشاقًا، ولو[١٢٣] كان هو الموجد لفعله لوقع[١٢٤] على الوجه [الذي] قصده، إذ يستحيل أن يكون أصل الفعل حاصلاً من فاعل و[١٢٥]جهة الفعل حاصلاً من فاعل آخر، لان جهة الفعل[١٢٦] تبع للفعل.

وثالثها أن العبد لوكان قادرًا على الإحداث أدّى إلى المحال، لأن الله تعالى اذا أراد تحريك يد عبد وهو أراد تسكينه، فلا يخلو إما أن يوجد ما أراده[١٢٧] العبد أو لا يوجد، فإن وجد يؤدّي إلى تعجيز الله تعالى ومنعه عن[١٢٨] الفعل، وإن لم يوجد يؤدّي إلى كون العبد عاجزًا وهو الذي نريده. وينقلب[١٢٩] هذا علينا[١٣٠] في جانب الكسب والفعل، لأنا نقول بأن للعبد كسبًا وفعلاً[١٣١] إلا أن الله تعالى هو الموجد لكسبه /[١٣٠و] وفعله عند اختياره، فلا يكون العبد مضطرًا ولا يؤدّي إلى تعجيز الله تعالى.

فإن قيل: إذا قلتم بأن العبد[١٣٢] قادر وفاعل فقد قلتم بأنه موجد ومبدع، لأن الفعل ليس إلا إخراج الشيء من[١٣٣] العدم إلى الوجود، فلئن عَنَيتم بالفعل والكسب شيئًا آخر فهو غير معقول.

قلنا: مجموع ما ذكرنا من الدليلين على بطلان قول الجبرية والقدرية يدل على أن للعبد كسبًا و فعلاً وأنه أمر آخر وراء الإيجاد والتخليق، فلا يحتاج إلى بيان ذلك على التفصيل. ثم وجه ذلك على طريق التفصيل وهو أنا نجد تفرقة بين حركة يد الصحيح وحركة يد المفلوج، وهذه التفرقة غير راجعة إلى نفس الوجود والحدث،[١٣٤] لأن كلاهما[١٣٥] حادث، فلا بد أن تكون هذه التفرقة راجعة إلى أمر آخر يتعلق بالعبد، فسمينا ذلك كسبًا.

[١٢٣] ش: فلو.

[١٢٤] ق: لوقوع.

[١٢٥] ش: من.

[١٢٦] ق – الفعل.

[١٢٧] ش: أراد.

[١٢٨] ش: من.

[١٢٩] ش: ولا ينقلب.

[١٣٠] ش: كسباً.

[١٣١] ش + لأنا نقول بأن للعبد كسباً وفعلا.

[١٣٢] ش: للعبد.

[١٣٣] ش: عن.

[١٣٤] ش: والحدوث.

[١٣٥] ش: كلها.

الواحد لايدخل تحت قدرة قادرَين، لانه يؤدّي إلى التمانع والمحال. وربما يتعلق المعتزلة بهذه الشبهة على عكس هذا، فيقولون: أجمعنا وإيّاكم أن للعبد فعلاً حقيقة، وهذا ينفي كونه فعلاً لله تعالى ومخلوقة له، لأن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرة قادرَين.

الجواب: أن[٩٣] المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرة قادرَين بجهة واحدة، وهو أن يكون كل واحدة[٩٤] منهما[٩٥] قدرة اختراع او قدرة اكتساب، لأنه يؤدي إلى ما ذكرتم من المحال، أما ما[٩٦] يدخل بجهتين وهو أن يكون أحدهما قدرة اختراع والأخرى قدرة اكتساب، لأنه[٩٧] لا يؤدّي إلى ذلك، بل يجب في كل ما يدخل تحت قدرة الاكتساب ان يدخل تحت قدرة الاختراع، لأن قدرة الاكتساب للعبد إنما تحدث بإحداث الله تعالى، ومَن لا يقدر على إحداث الشيء كيف يقدر على إقدار غيره على جهة من الجهات. وبالله التوفيق.

فصل في إبطال قول القدريّة

والكلام مع هؤلاء في موضعين أحدها أن أفعال العباد مخلوقة بخلق الله تعالى. والثاني في أن العبد لا يوصف بكونه خالقًا ومحدثًا. أما الأول فالدلالة عليه من حيث السمع والعقل. أما[٩٨] السمع فقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾،[٩٩] وصف نفسه بكونه خالق كل شيءٍ وتَمدّح به، وأفعال العباد من جملة الأشياء.

فإن قيل: أفعال العباد غير مراد[١٠٠] بهذا النص، لأن الآية خرجت مخرج التمدح، ومن أفعال العباد ما هو كفر ومعصية وقبيح، والتمدح لا يقع بخلق هذه الأشياء. والثاني أن هذا عامّ خُص منه البعض، فإن ذات الله تعالى وصفاته شيء وغير مراد بهذا النص، والعام اذا خُص منه البعض لا يبقى حجة /[١٢٩و] خصوصًا في باب الاعتقاد.

[٩٧] ش – لأنه.
[٩٨] ش + من حيث.
[٩٩] سورة إبراهيم، ١٤/٤٨.
[١٠٠] ق: مراده.

قلنا: لا، بل أفعال العباد مراد بالنص، لأن هذا عام يتناول جميع الأشياء وأفعال العباد أشياء.

قوله: "التمدح لا يقع بخلق هذه الأشياء."

قلنا: لا نسلّم، بل لا يقع التمدح إلا به، لأن كل فاعل منا فاعل بفعل نفسه، فلا يقع به التمدح، لأنه يصير كأنه قال الله تعالى: "خالق كل شيء هو فعله "، و إنما يقع التمدح بخلق فعل غيره ليكون ذلك الغير محتاجًا إليه، وهو لايكون محتاجًا إلى ذلك الغير.

قوله بأن "من أفعال العباد ما هو كفر ومعصية وقبيح".

قلنا:[١٠١] القبيح فعل الكفر لا خلق الكفر، والكفر والمعصية اكتساب الكفر لا خلقها. أما خلق الكفر في الغير فعلاً لذلك الغير باختياره لا يكون قبحًا.

قوله "هذا عام خُصَّ منه بعضه"، قلنا: ليس كذلك، لأن اللفظ[١٠٢] المخصوص ما يصلح أن يكون متناول اللفظ،[١٠٣] والمخاطب لا يصلح متناول اللفظ، كقول القائلِ: "دخلت الدار وضربت كل[١٠٤] من فيها"، لا يفهم منه ضرب[١٠٥] نفسه أصلاً، كذا هذا. فكان اللفظ متناولاً لما سوى الله تعالى وصفاته ولم يُخصّ منه شيء أصلاً، فيصلح[١٠٦] حجة في باب الاعتقاد. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[١٠٧] والمراد منه نفس العمل لا[١٠٨] المعمول بالعمل، لأن كلمة "ما" إذا قرنت بالأفعال يُراد به نفس الفعل،[١٠٩] كقول القائل: "أعجبني ما صنعتَ" أي صُنعك.

فإن قيل: المراد منه المصنوع دون الصنع، معناه: والله خلقكم والأصنام التي تعبدونها،[١١٠] وهكذا نقول فيما ذكر من المثال.

[١٠١] ش – قلنا.
[١٠٢] ق – اللفظ.
[١٠٣] ش – اللفظ.
[١٠٤] ش – كل.
[١٠٥] ش – ضرب.
[١٠٦] ش: فصلح.
[١٠٧] سورة الصافات، ٣٧/٣٩.
[١٠٨] ق: إلا.
[١٠٩] ش: العمل والفعل.
[١١٠] ش: يعبدونها.

إضافة الفعل إلى القدرة، وتأثير القدرة فيه أولى من إضافة القدرة إلى الفعل وتأثير الفعل[٦٨] فيها، لأنهما يوجدان معًا فلا يميّز أحدهما عن الآخر.

الجواب: أما الشبهة الأولى، قلنا: أيش [أي ماذا] تعني[٦٩] بهذا الكلام؟ تعني به أنه تكليف بما لا قدرة عليه حال وجود التكليف أو تكليف بما لا قدرة عليه حال وجود الفعل؟ الأول مسلم ولكن لم[٧٠] لا يجوز ذلك؟[٧١] والثاني ممنوع.[٧٢] بيانه أن التكليف بالشيء يعتمد القدرة حال وجود ذلك الشيء لا حال وجود التكليف، لأن الفعل هو الذي يحتاج إلى القدرة دون التكليف، والقدرة حال وجود الفعل ثابتة هاهنا،[٧٣] لأن سلامة الآلات إذا كانت ثابتة فالظاهر بقاؤها إلى وقت وجود الفعل، والله تعالى أجرى العادة بخلق القدرة الحقيقية[٧٤] عند الإرادة وسلامة الآلات، فلا يكون هذا تكليف ما ليس في الوسع، بل تكليف ما ليس في الوسع[٧٥] فيما قالوه، لأن القدرة إذا لم يكن ثابتة حالة[٧٦] الفعل كان عاجزًا حالة الفعل.

وأما الشبهة الثانية فهو[٧٧] القدرة يتعلق بالمعدوم. قلنا: لا نسلم، وهذا نفس المسئلة بل يتعلق بالموجود، لأنها مقارنة للفعل وجودًا، على ما مرّ.

وأما الشبهة الثالثة، قلنا: هذا باطل كسائر العلل مع معلولاتها، فإن السواد تقارن كون الذات أسود،[٧٨] ووجود الحركة في المحل /[١٢٨و] يقارن كونه متحركًا، ومع هذا أمكن التمييز[٧٩] بينهما أعني[٨٠] بين العلة والمعلول والأثر والمؤثر. وتحقيقه أنه إذا عرف كون الشيء علة لحكم في الجملة، فإذا وجد سواء كان مفترقًا أو مقترنًا[٨١] كانت العلة علةً والمعلول معلولاً. وبالله التوفيق.

جئنا إلى الكلام مع الجبرية والقدرية.

---

[٦٨] ش – فيه أولى من إضافة القدرة إلى الفعل وتأثير الفعل.
[٦٩] ش: يعني.
[٧٠] ش: لك.
[٧١] ق – ذلك.
[٧٢] ش – ممنوع.
[٧٣] ش: هنا.
[٧٤] ق: الحقيقة.
[٧٥] ق – في الوسع.
[٧٦] ش: حال.
[٧٧] ش: قوله.
[٧٨] ش: أسوداً.
[٧٩] ق: التميز.
[٨٠] ق – بينهما أعني.
[٨١] ق: معترقًا.

فصل في إبطال قول الجبرية وأن للعبد فعلاً على التحقيق

الدلالة عليه السمع والعقل والعرف. أما السمع فقوله تعالى: ﴿وَافْعَلُوا الخَيْرَ﴾،[٨٢] ﴿اعْمَلُو مَا شِئْتُمْ﴾،[٨٣] ﴿جزاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾،[٨٤] ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[٨٥] إلى غير ذلك من النصوص الموجبة لإضافة الأعمال إلى العباد والأمر بها والنهي عنها، ولو لم يكن للعبد فعل[٨٦] أصلاً لما صح ذلك، ولأن[٨٧] هذه الأفعال لو كانت أفعالاً لله تعالى دون العبد لكان الله تعالى آمرًا للعبد بفعل نفسه، ناهيًا إياه[٨٨] عن ذلك، وكان وعدًا للعبد بفعل الله سبحانه وتعالى ووعيدًا له على فعله، وهذا قبيح عقلاً.

وأما العقل فلأنا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الصحيح وحركة المرتعش، وهذه التفرقة غير راجعة إلى نفس الوجود وكونه حادثًا بإحداث الله تعالى، لأن كل واحد منهما موجود ومحدث بإحداث الله تعالى،[٨٩] بل إلى أمر آخر وهو أن لوجود إحداهما تعلقًا بالعبد دون الأخرى. ولا نعني بفعل العبد سوى أن لوجوده[٩٠] تعلقًا به غير تعلق الشيء لمحله.[٩١] تحقيقه أن فعل الفاعل ما يوجد بحسب قصده وداعيه، ويمتنع بحسب كراهته وصارفه، وهذا ثابت في أفعال العباد، فكانت فعلاً لهم.

وأما العرف فلأن العقلاء في العرف يسمون العبد مؤمنًا وكافرًا ومطيعًا وعاصيًا، ولو لم يكن للعبد فعل وهذه الأفعال مضافة إلى الله تعالى، لكان الله تعالى هو الموصوف بهذه الصفات، وهو كفر ومحال.

شبهتم، قالوا: أجمعنا وإيّاكم /[١٢٨ظ] أن أفعال العبد[٩٢] مخلوقة بخلق الله تعالى، وهذا ينفي كونه فعلاً للعبد، لان الفعل الواحد لا يكون فعلاً لفاعلَين، والمقدور

---

[٨٢] سورة الحج، ٢٢/٧٧.
[٨٣] سورة فصلت، ٤١/٤٠.
[٨٤] سورة الأحقاف، ٤٦/١٤.
[٨٥] سورة الزلزال، ٩٩/٧.
[٨٦] ش: فعلاً.
[٨٧] ق: لأن.
[٨٨] ش – إياه.
[٨٩] ش – لأن كل واحد منهما موجود ومحدث بإحداث الله تعالى.
[٩٠] ق: لوجوه.
[٩١] ش: محله.
[٩٢] ش – العبد.
[٩٣] ق – أن.
[٩٤] ش: واحد.
[٩٥] ق: منها.
[٩٦] ق – ما.

وكذلك كل عرض يتصور زواله إلى ضده مع بقاء محله؛ فثبت أن البقاء معنى يقوم بالباقي. فلو كانت[٣٢] القدرة سابقة على الفعل و بقيت إلى وقت وجود الفعل لأدّى[٣٣] إلى قيام العرض بالعرض وأنه محال.

والوجه الثاني أن القدرة لو كانت باقية إلى وقت وجود الفعل لما تصور زوالها وفناؤها، لأنها لو كانت باقية لكانت باقية باعتبار ذاتها لا بمعنى آخر وما هذا حاله لا يتصور عليه الفناء والزوال، لأن ذاته يوجب بقائه.

فإن قيل: يمكن إعدام الأعراض بطرق،[٣٤] منها أن الله تعالى يُعدمها[٣٥] ويُفنيها،[٣٦] ومنها أن الله تعالى يخلق الفناء المضادّ للأعراض فيفني[٣٧] به الأعراض، كما هو مذهب المعتزلة أن إعدام الجواهر من الله تعالى إنما يكون بأن يخلق فناء مُضادًا /[١٢٧و] للجواهر والأجسام على مجرد الوجود، فتنعدم به الجواهر والأجسام؛ ثم هو ينعدم بنفسه، لأنه لا بقاء له كسائر الأعراض التي لا بقاء لها. ومنها أن انعدام[٣٨] الأعراض باعتبار طريان ضدها عليها،[٣٩] فإعدام[٤٠] السواد باعتبار طريان[٤١] البياض عليه وكذا[٤٢] سائر الأعراض.

قلنا: أما الأول فهو باطل، لأن الإعدام ليس بمعنى ولا بأمر حادث، والذي يدخل تحت قدرة القادر هو الحدوث، فالعدم[٤٣] والإعدام[٤٤] إذا لم يكن حادثًا كيف يتعلق بالقادر والفاعل.

وأما الثاني، قلنا: القول بالفناء باطل، لأنه لو خلق الفناء لا يخلو إما أن[٤٥] يخلقه في محل أو لا في محل، لا وجه إلى الثاني، لأن قيام العرض بدون المحل ووجوده لا في المحل محال؛ ولا وجه إلى الأول لأنه حينئذ يفتقر وجوده إلى وجود المحل الذي

---

[٣٢] ش: كان.
[٣٣] ق: أدّى.
[٣٤] ق: بطريق.
[٣٥] ق: يعدمها.
[٣٦] ق: ويفنيها.
[٣٧] ش: فتفني.
[٣٨] ش: إعدام.
[٣٩] ش – عليها.
[٤٠] ش: وإعدام.
[٤١] ق: بطريان.
[٤٢] ش + في.
[٤٣] ق: والعدم.
[٤٤] ق: لإعدام.
[٤٥] ق + يكون.

يحله، فيؤدّي إلى أن يكون أحد الضدين مفتقرًا[٤٦] إلى وجود ضده وأنه محال. على أنّا نقول: لو كان وجود الفناء منافيًا لوجود الأعراض والجواهر[٤٧] لكان وجود الجواهر والأعراض منافيًا لوجود الفناء، بل [هذا] أولى، لأن الأعراض موجودة[٤٨] في الحال، والفناء غير موجود.

فإن قيل: الفناء يكون[٤٩] أقوى من الجواهر والأعراض فتنعدم[٥٠] به الأعراض والجواهر، ولا يمنع وجود الأعراض والجواهر[٥١] وجودها.

قلنا: هذا باطل، لأن لقائل أن يقول: لا، بل وجود هذه الموجودات أقوى، لأنها موجودة ووجودها[٥٢] واجب[٥٣] في الحال، والفناء غير موجود فيمتنع وجود الفناء. على أنا نقول: إن التضاد[٥٤] بين الفناء وهذه الموجودات لو وقع لوقع[٥٥] لمجرد الوجود، ونفس الوجود لا يتزايد[٥٦]، فلا[٥٧] يتصور فيه القوة[٥٨] والضعف، وهو الجواب عن الشبهة الثالثة أن طريان أحد الضدين لو كان نافيًا لوجود[٥٩] ضد الموجود لكان وجود هذا[٦٠] الضد الموجود منافيًا له،[٦١] /[١٢٧ظ] ولا نقول في سائر الأعراض أن انعدامها بطريان أضدادها، بل لأنها[٦٢] تحدث شيئًا فشيئًا ولا بقاء لها، فالله تعالى إذا لم يحدثها لا يوجد.[٦٣]

وللخصوم[٦٤] شبه.[٦٥] منها أن التكليف سابق على الفعل، فلو لم تكن[٦٦] القدرة سابقة عليه لكان التكليف في غير زمان القدرة، وهو تكليف[٦٧] ما ليس في الوسع. ومنها أن القدرة يتعلق بالمعدوم لا بالموجود، ولو كانت القدرة مقارنة للفعل لم يكن

---

[٤٦] ق: يفتقر.
[٤٧] ش– والجواهر.
[٤٨] ق: موجود.
[٤٩] ش – يكون.
[٥٠] ق: فينعدم.
[٥١] ش: وجود الجواهر والأعراض.
[٥٢] ش: ووجوبها.
[٥٣] ق: واجبة.
[٥٤] ش: المتضاد.
[٥٥] ق: وقع.
[٥٦] ش: لا تتزايد.
[٥٧] ش: ولا.
[٥٨] ش: والقدرة.
[٥٩] ق: وجود.
[٦٠] ش – هذا.
[٦١] ق – له.
[٦٢] ش – لأنها.
[٦٣] ق: لا يوجب.
[٦٤] ق: ولا خصوم.
[٦٥] ش: شبه.
[٦٦] ق: لم يكن.
[٦٧] ق: التكليف.

/[١٢٦و] على العبد، فإنهم قالوا: إنه موجد ومبدع ومخترع وليس بخالق. ومنهم من لم يبال بإطلاق اسم الخالق على العبد، فإنهم قالوا بأن الإيجاد[7] والإبداع[8]، والخلق واحد، فإذا سموه موجدًا سموه خالقًا.

والمذهب السديد أن[9] للعبد فعلاً حقيقة واختيارًا صحيحًا[10]، ومع هذا فعله مخلوق بخلق الله تعالى لا بخلق[11] العبد، فيثاب ويعاقب عليها[12] من حيث أنها فعله ويتعلق باختياره لا من حيث أنها مخلوقة[13] بخلق الله تعالى.

فنتكلم[14] مع كل واحد من الفريقين، إلا أنّا نقدّم الكلام في الاستطاعة، لأن الفعل لا بد له من القدرة والاستطاعة. فنقول وبالله التوفيق:

فصل في الاستطاعة

اعلم أن الاستطاعة نوعان: استطاعة حال؛ والمعنى بذلك سلامة الآلات وصحة الأسباب، وهي سابقة على الفعل بالإجماع، وهي المراد من قوله تعالى: ﴿وَلِلهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[15]، ومن قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾[16]، واستطاعة فعل؛ وهي مقارنة للفعل عندنا، وعند المعتزلة هي سابقة على الفعل، أيضًا وهي المراد من قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾[17]، ومن قوله: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾[18] ذمّهم على ذلك، ولو[19] كان المراد منه استطاعة الحال لا يصح الذم عليه.

ذلك الاسم وأضافوه إلى أهل السنة، وقالوا: القدري من يثبت القدر لا من ينفيه. انظر: *التمهيد* للباقلاني، ٣٦٢-٣٦٦؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ١/٤٣-٤٦.

٥ ش: صنع.
٦ ش + في ذلك.
٧ ق: بالإيجاد.
٨ ق ش: الإيداع.
٩ ش – أن.
١٠ ش: وله اختيار صحيح.
١١ ش: يخلق.
١٢ ش: عليه.
١٣ ش: أنه مخلوق.
١٤ ق: فيتكلم.
١٥ سورة آل عمران، ٣/٩٧.
١٦ سورة المجادلة، ٥٨/٤.
١٧ سورة الكهف، ١٨/٦٧، ٧٢، ٧٥.
١٨ سورة هود، ١١/٢٠.
١٩ ش: فلو.

ومن الناس من ينكر استطاعة[20] الفعل، وقالوا بأن الاستطاعة ليست إلا سلامة الآلات وصحة الأسباب. والدليل على المغايرة بينهما أنا نجد شخصًا لا يقدر إلا على حمل عشرة مَنًّا[21]، ثم في الزمان الثاني يصير قادرًا على حمل عشرين منًّا، وكذلك[22] على العكس مع أن سلامة الآلات وصحة الأسباب لم تختلف؛[23] فعلم أن هنا معنًى آخر وراء استطاعة الحال وهو الذى نريده.

ثم هذه الاستطاعة مقارنة للفعل، لا يتصور سبقها على الفعل عندنا. وعند المعتزلة هي[24] سابقة على الفعل. والدلالة[25] على المذهب الذي ننصره أنها لو كانت سابقة /[١٢٦ظ] على الفعل، لا بد من بقائها إلى وقت وجود الفعل، لأنها لو لم تبق[26] إلى وقت وجود الفعل لكان وجود الفعل بدون القدرة، وهذا محال. ولا يتصور بقاؤها إلى وقت وجود الفعل لوجهين:

أحدهما أن البقاء[27] من قبيل الأعراض، والقدرة عرض فلو بقيت إلى وقت وجود الفعل لقام[28] بها البقاء، فيؤدّي إلى قيام العرض بالعرض وأنه محال. والدليل على أن البقاء من قبيل[29] الأعراض وأنه أمر وراء البقاء،[30] أن[31] الشيء جاز أن يوصف بكونه موجودًا ولا يوصف بكونه باقيًا كالجوهر في أول أحوال وجوده، وفي الزمان الباقي يوصف بكونه باقيًا إذا بقي، وإذا انعدم لا يوصف بكونه باقيًا. فإذا جاز أن يوصف به وجاز أن لا يوصف فلا بد من مخصص مّا، وليس ذلك إلا المعنى الذي هو بقاء، كما ذكرنا في سائر الأعراض.

فإن قيل: ما أنكرتم أن بقاء القدرة ببقاء قائم لمحلها لا بذاتها؟

قلنا: هذا باطل، لأن بقاء المحل لو كان موجبًا لبقاء الأعراض لما تصور فيه الأعراض وزوالها مع قيام المحل؛ ومعلوم أنه يتصور زوال القدرة مع بقاء القادر،

---

٢٠ ش: الإستطاعة.
٢١ ق: آمنا؛ ش: أمناء.
٢٢ ش: فكذلك.
٢٣ ش: لم يختلف.
٢٤ ش – هي.
٢٥ ش: والدليل. في هامش ش: والدلالة.
٢٦ ق: لم تبق.
٢٧ ش – البقاء.
٢٨ ش: لقيام.
٢٩ ق: قبل.
٣٠ ق: الباقي.
٣١ ش: فإن.

قوله: لا فائدة فيها.[٢٨٤] قلنا: إذا ثبت جوازها[٢٨٥] بما ذكرنا من الدليل ثبت أنها مفيدة[٢٨٦] في الجملة. ثم بيان وجه الفائدة على سبيل التفصيل ما ذكرنا من تقرير نبوة نبيه. وبالله التوفيق.

وإذا فرغنا عن[٢٨٧] بيان حدوث العالم وثبوت الصانع وصفاته وتوحيده ورسالة[٢٨٨] الأنبياء وما يتّصل به[٢٨٩] نبيّن فصولا لا بد من اعتقادها في أصول الدين، منها الكلام في أفعال العباد.

[٢٨٤] ق: فيه.
[٢٨٥] ق: جوازها.
[٢٨٦] ق: أنه مفيد.
[٢٨٧] ش: من.
[٢٨٨] ش: وتوحيد رسالة.
[٢٨٩] ش: بها.

[أفعال العباد]

فصل [في اختلاف المذاهب في أفعال العباد]

اختلف الناس في أفعال العباد. قالت[١] الجبرية[٢]: لا فعل للعبد على الحقيقة ولا اختيار له أصلاً، بل أفعال العباد مخلوقة بخلق الله سبحانه وتعالى، وإضافة الفعل إلى العبد[٣] بطريق التوسع والمجاز، بمنزلة إضافة الفعل إلى المحل، كما يقال: طال النبات، وابيضّ الشعر، وتحرك الشجر، ومات زيد.

وقالت القدرية[٤] وهم المعتزلة بأن أفعال العبد محدثة بإحداثه، موجودة بإيجاده، لا صنيع[٥] لله تعالى في ذلك. ثم اختلفوا فيما بينهم[٦]، منهم من لم يُطلق اسم الخالق

[١] ش – قالت.
[٢] هم أصحاب الجبر لا يثبتون للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. والمصنفون في المقالات عدوا الجهمية والنجارية والضرارية من الجبرية. انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ١/٨٥-٩١.
[٣] ش: العباد.
[٤] المراد من القدرية المعتزلة كما صرح المصنف. سمي المعتزلة بالقدرية لنفيهم القدر. وهم أبوا

فصل في تفضيل بعض الأنبياء على بعض[٢٥٤]

قال بعض الناس: لا فضيلة[٢٥٥] لبعض الأنبياء على البعض[٢٥٦] بل كلهم سواء. وهذا مخالف للنص، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّين عَلَى بَعْضٍ﴾[٢٥٧]، وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾.[٢٥٨] والمذهب السديد أن الرسل[٢٥٩] أفضل من الأنبياء، ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من الرسل، فكان هو[٢٦٠] أفضل الخلائق وخير البشر؛ وقد عرف ذلك من ضرورة دين النبي عليه السلام كما عرف كونه خاتم الأنبياء، وكل من اعتقد نبوته اعتقد ذلك. وبالله التوفيق.[٢٦١]

فصل في كرامة الأولياء

قال أهل الحق: كرامة الأولياء حق. وأنكرت المعتزلة ذلك وقالوا باستحالة ذلك عقلاً. والدليل لنا في ذلك من حيث السمع والعقل. أما السمع فما استفاض من الأخبار واشتهر من الحكايات من الصحابة والتابعين وغيرهم رضوان الله عليهم أجمعين، نحو ما روي عن عمر[٢٦٢] رضي الله عنه أنه كان على منبره بمكة[٢٦٣] فرأى جيشه بنهاوند فقال: "يا ساريةُ الجبل الجبلَ"، فسمع سارية[٢٦٤] صوته وكان ذلك سببًا للفتح.[٢٦٥] ومنها ما روي عنه أيضًا في أمر نهر النيل وهو مشهور.[٢٦٦] ومنها ما

---

[٢٥٤] ق – على بعض.

[٢٥٥] ش: فضل.

[٢٥٦] ش: بعض.

[٢٥٧] سورة الإسراء، ١٧/٥٥.

[٢٥٨] سورة البقرة، ٢/٢٥٣.

[٢٥٩] ش – أن الرسل.

[٢٦٠] ش – أفضل من الرسل، فكان هو.

[٢٦١] ش – وقد عرف ذلك من ضرورة دين النبي عليه السلام كما عرف كونه خاتم الأنبياء، وكل من اعتقد نبوته اعتقد ذلك. وبالله التوفيق.

[٢٦٢] هو أبو حفص عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي، ثاني الخلفاء الراشدين، صحابي، مشهور بالعدالة، استشهد سنة ٢٣ﻫ/٦٤٤م. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير، ٤/١٤٥–١٨١؛ و*الإصابة* لابن حجر، ٢/٥١١–٥١٢.

[٢٦٣] ش – بمكة.

[٢٦٤] هو سارية بن زُنَيْم بن عبد الله، صحابي، أمير الجيش في فتح بلاد الفرس زمن عمر، توفي سنة ٣٠ﻫ/٦٥٠م. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير، ٢/٣٠٦؛ و*الإصابة* لابن حجر، ٢/٢.

[٢٦٥] *الكامل في التاريخ* لابن الأثير، ٣/٢١–٢٢.

[٢٦٦] *الصواعق المحرقة* لابن حجر، ١٠٢.

روي عن خالد بن الوليد[٢٦٧] رضي الله عنه أنه[٢٦٨] شرب السمّ و لم يضرّه[٢٦٩] وإلى[٢٧٠] غير ذلك مما لا يمكن إنكاره، لاستفاضته وشهرته.

وأما العقل فلأن كرامة الأولياء إن كان بخلاف العادة لكنه في قدرة الله تعالى، وليس[٢٧١] فيه وجه من وجوه الاستحالة، فوجب تجويزه. والله الموفق.

/[١٢٥ظ] شبهتهم أن كرامة الأولياء يؤدّي إلى أمر محال، لأنه[٢٧٢] يؤدّي إلى إبطال معجزات الأنبياء، لأنه تلتبس[٢٧٣] الكرامة بالمعجزة ولأنه لا فائدة في خرق العادة على يد غير مدّعي النبوة، لأن فائدته ثبوت[٢٧٤] النبوة، بل يظهر[٢٧٥] على يده، وهذا لا يتحقق هنا.

الجواب: كرامة الولي[٢٧٦] تؤدّي إلى تقرير نبوة[٢٧٧] النبي صلى الله عليه وسلم لا إلى إبطالها.[٢٧٨] بيانه: أن الكرامة لا تظهر[٢٧٩] على يد الولي إلا إذا كان وليًا حقًا، وإنما يكون وليًا حقًا إذا كان مؤمنًا حقًا، وإنما يكون مؤمنًا حقًا إذا كان الشخص الذى آمن برسالته نبيًا حقًا، وكان[٢٨٠] هذا دليلاً على نبوة النبي الذي آمن هو به.

قوله: تلتبس[٢٨١] المعجزة بالكرامة. قلنا: ليس كذلك، لأن المعجزة ما يقترن بها التحدي[٢٨٢] ودعوى النبوة، والكرامة لا يقترن بها[٢٨٣] ذلك، ولو ادعى النبوة وتحدى بالكرامة يكفر وتبطل ولايته، ولا يجوز ظهور الكرامة على يده.

---

[٢٦٧] في الأصل: وليد. وهو خالد بن الوليد بن المغيرة، صحابي فاتح، أسلم سنة ٧ من الهجرة، توفي سنة ٢١ﻫ/٦٤٢م. انظر: *أسد الغابة* لابن الأثير، ٢/١٠٩–١١٢؛ و*الإصابة* لابن حجر، ١/٤١٢–٤١٥

[٢٦٨] ش – أنه.

[٢٦٩] ش: و لم يضرّ. *الكامل في التاريخ* لابن الأثير، ٢/٢٦٦–٢٦٧.

[٢٧٠] ق: إلى.

[٢٧١] ش + له.

[٢٧٢] ش – لأنه.

[٢٧٣] ش: تلبيس.

[٢٧٤] ش: فائدتها بثبوت.

[٢٧٥] ش: إن ظهر.

[٢٧٦] ش: الأولياء.

[٢٧٧] ش: النبوة.

[٢٧٨] ق: إبطاله.

[٢٧٩] ق: لا يظهر.

[٢٨٠] ش: فكان.

[٢٨١] ش: تلبيس.

[٢٨٢] ش: ما يقرن باالتحدي.

[٢٨٣] ش: به.

أحدًا عنه. وهذا لا يكون إلا عن وحي. والثاني أن فيه إخبارًا[٢٢٤] عن أمور في المستقبل، نحو قوله تعالى: ﴿الم غُلِبَتْ الرُّومُ﴾،[٢٢٥] الآية، وقوله تعالى: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ﴾[٢٢٦] إلى غير ذلك، وقد كان كما أخبر. والعلم بالغيوب لا يكون إلا عن وحي. فهذان وجهان آخران في إعجاز القرآن، إلا أنا[٢٢٧] اقتصرنا على ما ذكرنا. وبالله التوفيق.

فصل في بيان القدر الذي يقع به الإعجاز من القرآن

قال بعض /[١٢٤ظ] الناس: الإعجاز وقع بجميع القرآن، لأن التحدي به[٢٢٨] وقع بكله، بقوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾[٢٢٩]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ﴾[٢٣٠] إلى آخر الآية. وقال بعضهم بعشر سور لوقوع التحدّي به[٢٣١] بقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ﴾.[٢٣٢] وقال بعضهم: الإعجاز وقع بالسور التي فيها آيات التحدي به. والمذهب السديد أن الإعجاز وقع[٢٣٣] بكل سورة تامة، لأن وقوع التحدي به انتهى إليه بقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾[٢٣٤]، ولأن كل سورة تامة مختصة بكمال المعنى والجزالة والفصاحة والنظم العجيب المباين لسائر كلام[٢٣٥] العرب. وبالله التوفيق.

فصل في أحوال الأنبياء وعصمتهم

اختلف الناس في ذلك. قال عامة المعتزلة: لا يجوز شيء من الخطأ والزلل والمعاصي، ولا شيء من المباحات[٢٣٦] المستخفة[٢٣٧] على[٢٣٨] الأنبياء، لأن ذلك يوجب التنفير

---

[٢٢٤] ش: إخبار.
[٢٢٥] سورة الروم، ٣٠/١-٢.
[٢٢٦] سورة القمر، ٥٤/٤٥.
[٢٢٧] ش + إنما.
[٢٢٨] ق - به.
[٢٢٩] سورة الطور، ٥٢/٣٤.
[٢٣٠] سورة الإسراء، ١٧/٨٨.
[٢٣١] ش - به.
[٢٣٢] سورة هود، ١١/١٣.
[٢٣٣] ش: يقع.
[٢٣٤] سورة يونس، ١٠/٣٨. وردت عبارة «لأن وقوع التحدي به انتهى إليه بقوله تعالى فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» في هامش ق وأضفناها إلى الأصل.
[٢٣٥] ش - كلام.
[٢٣٦] ق: المباحثات.
[٢٣٧] ش: المستحقة.
[٢٣٨] ش: عن.

عنهم. وقال بعضهم: يجوز ذلك فعلاً ولا يجوز قولاً لأنه يوجب ارتفاع الثقة عن أقوالهم[٢٣٩] فيُخلّ بتبليغ الرسالة. وقالت الحشوية[٢٤٠]: يجوز على[٢٤١] الأنبياء كلّ ما يجوز على أحد[٢٤٢] منا، لأنهم من البشر كسائر الناس. وهذا القول ظاهر البطلان، لأنه يوجب أن لا يقع الوثوق بقولهم وفعلهم، ولا يؤمَن[٢٤٣] الخطأ والغلط في ذلك، وهذا محال. وقال بعض[٢٤٤] أهل السنة والجماعة بأن الزلل من الأنبياء[٢٤٥] لا يكون إلا بترك الأفضل وهذا القول[٢٤٦] إن كان حسنًا من حيث الصورة لكنه غير سديد[٢٤٧] من وجه آخر، لأن الأفضل يقتضي فاضلاً بمقابلته فيقتضي أن يكون أكل الشجرة من آدم عليه السلام فاضلاً مع كونه منهيًا عنه ومع قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾.[٢٤٨] والمذهب السديد أنه يجب الإيمان بتصديق القرآن والكف عن تأويل ما ورد في حق الأنبياء من[٢٤٩] هذه النصوص، لأن في تأويلها تعرضًا[٢٥٠] لأحوالهم على وجه لا يؤمَن من الخطأ في ذلك، مع أنا غير مكلفين بذلك، فيجب الكف عنه. وبالله التوفيق.

فصل في تفضيل الرسل على الملائكة

قالت المعتزلة: الرسل من الملائكة أفضل من بني آدم: من[٢٥١] الرسل وغير الرسل. /[١٢٥و] وعندنا الرسل من بني آدم أفضل من الملائكة: الرسل وغير الرسل، والرسل من الملائكة أفضل من عامة بني آدم[٢٥٢]، والمؤمنون من بني آدم أفضل من عامة الملائكة. والدلالة على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾[٢٥٣]، والمسجود له أفضل من الساجد، فإذا ثبت تفضيل الخواصّ على الخواصّ ثبت تفضيل العوامّ على العوامّ. وبالله التوفيق.

---

[٢٣٩] ق: أقواله.
[٢٤٠] وهم قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا إلى التجسيم وغيره. ولا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر إجراؤها على ظاهرها. وقيل: هم طائفة يطلقون الحشو على الدين. انظر: *التعريفات* للجرجاني، «حشو».
[٢٤١] ش: من.
[٢٤٢] ق: واحد.
[٢٤٣] ش: ولا نأمن.
[٢٤٤] ش - بعض.
[٢٤٥] ش: الأشياء.
[٢٤٦] ش - القول.
[٢٤٧] ق: شديد.
[٢٤٨] سورة طه، ٢٠/١٢١.
[٢٤٩] ش: في.
[٢٥٠] ق: تفرض.
[٢٥١] ق - من.
[٢٥٢] ش: العامة؛ ق + والمؤمنون من بني آدم أفضل من عامة بني آدم.
[٢٥٣] سورة البقرة، ٢/٣٤.

وأما الشبهة[191] العقلية، قوله: النسخ يشعر بالبداء، قلنا: لا نسلّم. بيانه أن البداء إنما[192] يكون عبارة عن استفادة علم لم يكن. يقال: بدا لفلان كذا، أي حدث له[193] علم لم يكن. أو عبارة عن أن يعزم على فعل ثم يندم عليه. ولم يوجد أحد هذين الأمرين هنا[194]، لأن النسخ هو[195] بيان انتهاء مدة[196] الحكم في الحقيقة وهو رفع الحكم في حق المكلف. وهذا لا يشعر بالبداء. وتحقيقه[197] أن حسن هذه الأفعال وقبحها ووجوبها وحظرها ليس باعتبار ذواتها، بل باعتبار اشتمالها على وجوه المصالح والمفاسد. والفعل قد يكون مصلحةً في زمان ثم يصير مفسدةً في زمان آخر، وقد يكون مصلحة في حق شخص مفسدةً في حق شخص آخر، كالأكل في حق الجائع والشبعان، وشرب الدواء عند المرض والصحة. فالله تعالى إذا أمرنا[198] بالفعل في زمان دلّنا ذلك على كونه مصلحةً فيه، ثم إذا نهانا[199] عنه بعد ذلك دلّنا ذلك على كونه مفسدةً فيه، وهذا ليس فيه بداء وجهل.

قوله[200] بأنه يؤدّي إلى التناقض. قلنا ليس كذلك، لأنه إنما يؤدّي إلى التناقض إذا أمرنا بالفعل في زمان ونهانا[201] عن ذلك الفعل بعينه في عين ذلك الزمان، كما إذا قال السيد لعبده: "إذا جاء غد فاشتر[202] اللحم"، ثم قال له: "إذا جاء غد فلا تشتر[203] اللحم". أما إذا أمرنا بفعل[204] في زمان ثم نهانا عن فعل آخر في زمان آخر لا يكون فيه[205] /[١٢٤و] تناقض.[206] كما إذا قال له[207]: "إذا[208] جاء غد فاشتر[209] اللحم"، ثم قال له: "إذا جاء بعد غد فلا تشتر اللحم واشتر[210] الخبز". والنسخ رفع

[191] ش – أما الشبهة.
[192] ش: إما أن.
[193] ق – له.
[194] ش: أحدهما هاهنا.
[195] ش – هو.
[196] ش – مدة.
[197] ش: وتحقيقها.
[198] ش: أمر.
[199] ش: نهاها.
[200] ش – قوله.
[201] ش: ونها.
[202] ش: فاشترى.
[203] ش: لا تشتري.
[204] ش: بالفعل.
[205] ش – فيه.
[206] ق: تناقضًا؛ ش: متناقضاً.
[207] ق – له.
[208] ق – إذا.
[209] ش: فاشترى.
[210] ش – اللحم واشتر.

حكم[211] ثابت في زمان بإثبات حكم آخر في غير ذلك الزمان؛ فكيف يكون فيه[212] تناقض.[213]

قوله: إذا أمر به فقد أخبر عن كونه حَسنًا، وإذا نهى عنه فقد أخبر عن كونه قبيحًا.[214] قلنا: الأمر بالفعل في زمان إخبارٌ بحسنه في ذلك الزمان، والنهي عنه في زمان آخر إخبارٌ عن قبحه وتعلق المفسدة به في زمان آخر، وهذا لا تناقض فيه. والله الموفق.

فصل في بيان[215] وجه إعجاز القرآن على سبيل التفصيل

فنقول بأن القرآن إنما كان معجزًا لاختصاصه بالجزالة والفصاحة والبلاغة وكمال[216] المعنى، والنظم العجيب المباين لسائر كلام العرب كالخطب والأشعار والمحاورات. أما أحد هذه الوجوه لا يوجب الإعجاز، لأن من كلام العرب ما هو المختص[217] بالجزالة والفصاحة ولا يختص بكمال المعنى، وقد يختص بالجزالة والفصاحة[218] وكمال المعنى ولا يختص بالنظم العجيب بل يكون مقارنًا[219] لسائر كلام[220] العرب؛ وقد يختص بالنظم[221] العجيب المباين لغيره من الكلام ولا يختص بالجزالة والفصاحة وكمال المعنى. والقرآن قد اجتمعت فيه هذه الوجوه فصارت معجزة.

فإن قيل: هل في القرآن وجه آخر من الإعجاز سوى ما ذكرتم؟

قلنا: نعم، فيه وجهان آخران. أحدهما أن فيه قصصًا وأخبارًا[222] عن الأمم الماضية، مع أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يمارس ذلك ولم يدرس[223] الكتب ولم يستخبر

[211] ش: لحكم.
[212] ش – فيه.
[213] ق ش: تناقضًا.
[214] ش: قبحاً.
[215] ش – في بيان.
[216] ش: كان.
[217] ش: مختص.
[218] ش – ولا يختص بكمال المعنى، وقد يختص بالجزالة والفصاحة.
[219] ش: مقارباً.
[220] ش – كلام.
[221] ش: يكون مختصاً بالكلام.
[222] ش: قصص الأنبياء وإخبار.
[223] ش: ولم يدر بين.

كل عصر أكثر من أوليائه، فكيف قدروا على إخفائه وهم لم يقدروا على إظهاره. ثم نقول: إن الصحابة رضي الله عنهم إنما كانوا يحاربونهم[١٥٢] اتباعًا للنبي صلى الله عليه وسلم، لاعتقادهم أنه نبي حق وأن القرآن معجزة له. فلو أتوا[١٥٣] بمثل القرآن ووقفوا[١٥٤] عليه لانبعثوا على إظهار[١٥٥] الحق أكثر مما /[١٢٣و] انبعثوا على إظهار القرآن لا على إخفائه.

وأما الثامنة، قلنا: العجم إن لم يكن لهم علم[١٥٦] يرتب[١٥٧] الفصاحة والبلاغة، ولكن[١٥٨] يمكنهم تحصيل العلم بعجز الفصحاء والبلغاء عن الإتيان بمثله، إما باعترافهم أو بإخبار غيرهم. وإذا ثبت ذلك ثبت كونه رسولاً في حقهم كما أن واحدًا من الأنبياء إذا ادعى النبوة وإبراء الأكمه والأبرص ثبت كونه رسولاً في حق الكل، وثبت كونه معجزة في حق الطبيب وغير الطبيب، وإن كان غير الطبيب لا يعرف وجوه المعالجات والأدوية، وأن البعض من العباد يقدر عليه[١٥٩] والبعض لا يقدر[١٦٠]، ولكن[١٦١] إذا أمكنهم تحصيل العلم بذلك وتعجيز[١٦٢] الأطباء ثبت كونه رسولا عندهم، فكذا هذا.[١٦٣]

[شبهة اليهود على إنكار نبوة نبينا]

وشبهة[١٦٤] اليهود على[١٦٥] إنكار نبوة[١٦٦] نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قالوا: لو ثبتت[١٦٧] رسالته لصارت شريعته ناسخة لشريعة موسى عليه السلام. والنسخ على الله تعالى محال بدلالة السمع والعقل. أما السمع فهو ما نقل عن موسى عليه السلام أنه قال: "تمسّكوا بالسبت[١٦٨] ما دامت السماوات السبع".[١٦٩] ونقل عنه أيضًا:

---

[١٥٢] ش: يحابونهم.
[١٥٣] ش: أتي.
[١٥٤] ق: وقفوا.
[١٥٥] ش + المعارض.
[١٥٦] ش: على.
[١٥٧] ق: ترتب.
[١٥٨] ش: لكن.
[١٥٩] ش: وأن البعض يقدر العباد عليه.
[١٦٠] ش + عليه.
[١٦١] ش: لكن
[١٦٢] ش: بعجز.
[١٦٣] ش – هذا.
[١٦٤] ش: شبهة.
[١٦٥] ش: في.
[١٦٦] ش – نبوة.
[١٦٧] ق: أثبت.
[١٦٨] ش: بالسبب.
[١٦٩] الكتاب المقدس، الخروج، ٢٠/٨-١١؛ التثنية، ٥/١٢-١٥.

"عليكم بديني ما دامت السماوات والأرض".[١٧٠] ونقل عنه أيضًا[١٧١] أنه قال: "أنا خاتم الأنبياء"[١٧٢] إلى غير ذلك.

وأما[١٧٣] العقل فمن وجهين. أحدهما أن النسخ يشعر[١٧٤] بالبداء والجهل، وذلك لا يجوز على الله تعالى. بيانه أن من أثبت حكمًا مطلقًا ثم رفعه[١٧٥] بعد ذلك يدل ذلك على عدم علمه بعاقبته وأنه بدا له[١٧٦] ذلك. والثاني أن النسخ يؤدي إلى الخلف والتناقض، وذلك[١٧٧] لا يجوز على الله تعالى. بيانه أن الأمر بالشيء يجري مجرى الإخبار بحسنه ووجوبه، والنهي عنه[١٧٨] يجري مجرى الإخبار بقبحه. وحرمته، فإذا أمر بالشيء ثم نهى عنه بعد ذلك فقد أخبر بكون الشيء الواحد حَسنًا وقبيحًا[١٧٩] وواجبًا وحرامًا، وأنه كذب وتناقض.

والجواب[١٨٠]: أما ما ذكر من النقل فهو غير ثابتة، لأنه لو ثبت[١٨١] لامتنع ثبوت رسالة نبينا محمد[١٨٢] صلى الله عليه وسلم، /[١٢٣ظ] ورسالته ثابت بدليل قطعيّ على ما ذكرنا. دل عليه أن اليهود كانوا في زمن[١٨٣] النبي صلى الله عليه وسلم، فلو كان هذا النقل ثابتًا لاحتجوا به على النبي عليه السلام[١٨٤]، ولو احتجوا به لنقل إلينا ذلك، وحيث لم ينقل عُلم أنه غير ثابت. على أنّا نقول: يحتمل أن المترجم من تلك اللغة إلى[١٨٥] لغة العرب[١٨٦] أخطأ في النقل والمعنى.[١٨٧] ثم إن ثبت هذا النقل فتأويله طول المدة، لأن مثل هذا الكلام يذكر ويراد به طول المدة. وإذا كان محتملاً[١٨٨] للتأويل[١٨٩] لا يوجب انتفاء ما ثبت بدليل قطعي.[١٩٠]

---

[١٧٠] في الكتاب المقدس، لاويين، ١٨/٤-٥ العبارة كذا: «أحكامي تعملون وفرائضي تحفظون..».
[١٧١] ش – أيضاً.
[١٧٢] هذه الرواية معارض لما جاء في الكتاب المقدس من إخبارِ موسى عليه السلام أسماء الأنبياء بعده، انظر مثلاً: *الكتاب المقدس*، التثنية، ١٨/١٥.
[١٧٣] ش: أما.
[١٧٤] ش: مشعر.
[١٧٥] ش: يرفعه.
[١٧٦] ش: بدّله في.
[١٧٧] ش – وذلك.
[١٧٨] ش – عنه.
[١٧٩] ش: قبحاً.
[١٨٠] ش: الجواب.
[١٨١] ق: لو ثم.
[١٨٢] ق – محمد.
[١٨٣] ق: الزمن.
[١٨٤] ش: عليه.
[١٨٥] ش: في.
[١٨٦] ش: أخرى.
[١٨٧] ش: بالمعنى.
[١٨٨] ش: محتمل.
[١٨٩] ق + وفي هذه النسخة ترك كبير من هذا الموضع.
[١٩٠] ق – لا يوجب انتفاء ما ثبت بدليل قطعي.

بمهجهم[١٢١] وأرواحهم. ومثل هذا كيف يكون من غير داع. فلو قدروا على معارضته والإتيان بمثله لكفاهم[١٢٢] ذلك عن[١٢٣] جميع ما فعلوا ولأتوا به.

وأما الثانية فساقطة أيضًا، لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان بمكة حين أظهر القرآن[١٢٤] وتحدّى به ومضى على ذلك مدّة[١٢٥] ثلاث عشرة[١٢٦] سنة لم يقاتل معهم في هذه المدّة، وكانوا يتفرغون للإتيان[١٢٧] بمثله لو قدروا عليه؛ على[١٢٨] أن كل العرب ما اشتغلوا بالمحاربة والمقاتلة، فما بال الباقين لم يأتوا بمثله لو أمكنهم ذلك.[١٢٩] ثم نقول: إن[١٣٠] النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يحاربهم إلا ليؤمنوا به أو ليأتوا بمثله، فلو قدروا على ذلك لأتوا به ليكفّ النبي صلى الله عليه وسلم عن قتالهم، وحيث لم يأتوا به عُلم أنهم لم يقدروا عليه.

وأما الثالثة فساقطة أيضًا، لأن ما ذكر من الاشتباه لا يُقعدهم عن المعارضة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم يدّعي[١٣١] أن أحدًا لا يقدر على مثله ولا على ما يشتبه[١٣٢] الحال فيه أنه مثله، فلو قدروا على الإتيان بمثله أو بما هو قريب منه أو يشتبه الأمر فيه ويظنّ بعض الناس أنه مثله لأتوا به، دفعًا لدعواه عن[١٣٣] الكل أو عن[١٣٤] البعض، وحيث لم يأتوا به عُلم أنهم عجزوا عنه.

وأما الرابعة، قلنا: الواحد من الناس قد يختص بزيادة علم وفصاحة، لكن التفاوت بينه وبين أقرانه يكون يسيرًا[١٣٥] بحيث لا يدركه إلا الحذّاق من الناس، كالتفاوت بين الشاعر والأشعر في كل زمان يظهر في بيت أو بيتين أو قصيدة. فأمّا أن يختص بحال يأتي بكلام يبلغ دفترًا عظيمًا لا يقدر أحد عن الإتيان بكله ولا بشيء[١٣٦] منه، فهذا خارج عن العادة. على أنّا نقول: لو كان ذلك[١٣٧] لزيادة فصاحته وبلاغته بأصل

[١٢١] ش: بمهجتهم.
[١٢٢] ش: لكافهم.
[١٢٣] ش – عن.
[١٢٤] ق – القرآن.
[١٢٥] ش – مدة.
[١٢٦] ش: ثمانية عشر.
[١٢٧] ق: الإتيان.
[١٢٨] ش – على.
[١٢٩] ش – ذلك.
[١٣٠] ق – إن.
[١٣١] ش: لا يدعي.
[١٣٢] ش: اشتبه.
[١٣٣] ش: عند.
[١٣٤] ش: عند.
[١٣٥] ش: يسير.
[١٣٦] ق: شيء.
[١٣٧] ق – ذلك.

الخلقة لظهر[١٣٨] ذلك في سائر كلماته وأخباره، /[١٢٢ظ] ونحن نعلم بالاضطرار أن ما نقل إلينا من كلماته وأخباره فالتفاوت بينه وبين القرآن[١٣٩] بحال لا يخفى على أحد، فعُلم بذلك أنه كان من عند الله تعالى وأنزله[١٤٠] إليه ليكون معجزة له.

وأما الخامسة، قلنا: نحن لا نعوّل على مجرد العجز، بل على العجز والتحدي به ودعوى النبوة مقارنًا له، وفي تلك المواضع إن وجد العجز ولكن[١٤١] لم يوجد التحدّي ودعوى النبوّة.

وأما السادسة، قلنا: نحن نعارض اليهود[١٤٢] والنصارى بمثل ذلك فنقول: ما أنكرتم أن معجزات موسى وعيسى عليهما السلام عورضت و لم يتمكنوا[١٤٣] من إظهاره؟ فكل جواب لهم في ذلك فهو[١٤٤] جوابنا. على أنّا نقول بأن خوفهم عن[١٤٥] النبي صلى الله عليه وسلم والمهاجرين والأنصار[١٤٦] متى لم يمنعهم عن سب النبي صلى الله عليه وسلم والطعن فيه، فكيف يمنعهم عن معارضة القرآن؟ ثم نقول بأن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين إنما كانوا يحاربونهم ويقاتلونهم اتباعًا[١٤٧] للنبي عليه السلام لاعتقادهم أنه رسول الله عليه السلام وأن القرآن معجزة له، فلو قدروا على الإتيان بمثله لأتوا به، فيبطل اعتقادهم ويزول داعيهم إلى القتال، ويتبعون[١٤٨] على إظهار المعارض أكثر مما يتبعون[١٤٩] على إظهار القرآن.

وأما السابعة، قلنا: نعارض اليهود والنصارى بمثل ذلك على ما مرّ. ثم نقول: إن المسلمين متى لم يقدروا على إخفاء سبّ النبي صلى الله عليه وسلم والطعن فيه وهجائه في الأشعار، فكيف قدروا[١٥٠] على إخفاء معارضة القرآن بحيث لم يبق له أثر أصلاً. على أن[١٥١] أعداء النبي صلى الله عليه وسلم والمعاندين له في زمانه وبعده في

[١٣٨] ق: يظهر.
[١٣٩] ش: الأقران.
[١٤٠] ق: ونزله.
[١٤١] ق: لكن.
[١٤٢] أمة موسى عليه السلام، وكتابهم التوراة وهو أول كتاب نزل. يقال لهم اليهود لقول موسى عليه السلام: "إنا هدنا إليك" أي رجعنا وتضرعنا. انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ١/٢١٠-٢١١.
[١٤٣] ق: ولم تمكنوا.
[١٤٤] ق: هو.
[١٤٥] ش: من.
[١٤٦] ق – والأنصار.
[١٤٧] ق: اتبعا.
[١٤٨] ش: ويبعثو.
[١٤٩] ش: ينبعثون.
[١٥٠] ش: يقدرون.
[١٥١] ش – أن.

به والعمل بأحكامه والانقياد له، وهذا يجري مجرى التحدّي به. وأما عجز العرب عن الإتيان بمثله فهو ثابت بضرورة العادة، لأنهم لو قدروا لأتوا بمثله دفعًا للقتل عن أنفسهم وإبطالاً لدعوى النبي صلى الله عليه وسلم، ولو أتوا به[٩٢] لنُقل إلينا واشتهر، وحيث لم ينقل عُلم[٩٣] أنهم عجزوا عن الإتيان بمثله.

[شبه منكري إعجاز القرآن وإبطالها]

وشبهتهم على هذا من[٩٤] وجوه: أحدها أن النبي صلى الله عليه وسلم أن تحدّى به، ولكن[٩٥] إنما يشتغلون بمعارضته إذا دعاهم الداعي إلى[٩٦] ذلك، وربّما لم يدعهم داعٍ إلى ذلك لقلّة مبالاتهم بذلك[٩٧] وعدم التفاتهم إلى ذلك.

وثانيها إن وجد الداعي، لكن إنما يشتغلون بذلك إذا لم يمنعهم من ذلك مانع، وقد منعهم من ذلك مانع[٩٨] وهو اشتغالهم بالمحاربة معه، فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحاربهم آناء الليل والنهار، وذلك يشغلهم[٩٩] عن المعارضة والإتيان بمثله مع القدرة عليه.

وثالثها أن وُجد /[١٢١ظ] الداعي وانعدم[١٠٠] المانع، لكن يحتمل أنهم امتنعوا عن ذلك، لأنهم لو اشتغلوا بالمعارضة لاشتبه الأمر فيه ويقع الاختلاف، فيقول قائل: أنه مثله في الفصاحة والبلاغة، ويقول آخر[١٠١]: ليس مثله؛ لأن[١٠٢] وجوه البلاغة والفصاحة مختلفة فلعلّهم[١٠٣] امتنعوا عن ذلك لهذا المعنى.

ورابعها ما أنكرتم أنهم[١٠٤] عجزوا عن الإتيان بمثله، لأنه عليه[١٠٥] السلام اختص بزيادة فصاحة وبلاغة بأصل الجبلّة والخلقة على ما قال صلى الله عليه وسلم: «أنا

[٩٢] ش – به.
[٩٣] ش: علمنا.
[٩٤] ش – من.
[٩٥] ش: لكن.
[٩٦] ق: التي.
[٩٧] ش – بذلك.
[٩٨] ق – وقد منعهم من ذلك مانع.
[٩٩] ش: يقعدهم.
[١٠٠] ش: وعدم.
[١٠١] ق: الآخر.
[١٠٢] ش: ولأن.
[١٠٣] ش: فلعل.
[١٠٤] ش – أنهم.
[١٠٥] ق: عليهم.

أفصح العرب والعجم».[١٠٦] وهذا ليس خارجًا عن العادة، فإن واحدًا من الناس في كلّ عصر يكون أكبر علماء الشريعة من سائر العلماء، وواحدًا من الشعراء في كل زمان يكون[١٠٧] أعذب شعرًا وفصاحةً من سائر الشعراء، فلعلّ النبي صلى الله عليه وسلم كان كذلك، فلا يدل على كونه معجزة في حقه.[١٠٨]

وخامسها أن عجز العرب عن الإتيان بمثله، لكن هذا لم يدل على كونه معجزة في حقه، ألا ترى أن كثيرًا من العلماء صنّفوا كتبًا لم يقدر أحد على تصنيف مثله[١٠٩]، وكثيرا من الملوك بنوا أبنية لم يقدر أحد على بناء مثله[١١٠]، وهذا لا يدل على كونه[١١١] معجزةً في حقه.

وسادسها ما أنكرتم أنهم عارضوه وأتوا بمثله إلا أنهم لم يتمكنوا[١١٢] من الإظهار والإشاعة خوفًا من النبي صلى الله عليه وسلم والمهاجرين والأنصار.

وسابعها ما أنكرتم أنّهم عارضوه وأتوا بمثل هذا[١١٣] القرآن، فقد ظهر في أول الأمر، إلا أنه إذا شاع الإسلام وقوى المسلمون كتموه وأبطلوه فلم يصل إلينا.

وثامنها أن ثبت عجز العرب[١١٤] عن الإتيان بمثله، وثبت كون القرآن معجزة في حقهم؛ فما وجه الدلالة[١١٥] على كونه معجزة في حق العجم وهم لا يميزون بين الفصيح من الكلام و[١١٦]غير الفصيح؟

فالجواب[١١٧]: أما الشبهة الأولى فساقطة، لأن العرب كانوا في غاية الحرص في توهين أمر النبي صلى الله عليه وسلم /[١٢٢و] وإطفاء نوره وإبطال دعواه. ولهذا بذلوا أموالهم[١١٨] النفيسة[١١٩]، واشتغلوا بالمحاربة والمقاتلة معه[١٢٠]، وخاطروا

[١٠٦] ورد الحديث في المصنوع في معرفة حديث الموضوع لعلي القاري، (ص ٣٣، رقم: ٥٤) بلفظ: «أنا أفصح العرب بيد أني من قريش» وعُد من الموضوعات.
[١٠٧] ش – يكون.
[١٠٨] ش: حقيقة.
[١٠٩] ش: مثلها.
[١١٠] ش: مثلها.
[١١١] ش: كون ذلك.
[١١٢] ش: لم يمكنوا.
[١١٣] ق – هذا.
[١١٤] ش: العجز للعرب.
[١١٥] ش: دلالة كونه.
[١١٦] ش: من.
[١١٧] ش: الجواب.
[١١٨] ق: أمولهم.
[١١٩] ش: لنفسه.
[١٢٠] ش: مع النبي صلى الله عليه وسلم.

الرسول بعد أن ثبت أن إرسال الرسل[٦٣] من الجائزات بل من الواجبات في الحكمة، وذلك لا يجوز. فإذا أظهر الله تعالى المعجزة[٦٤] على يده[٦٥] مطابقًا لدعواه جرى[٦٦] ذلك مجرى قول الله تعالى صدقت[٦٧]. وبالله التوفيق.

/[١٢٠ظ] الفصل الرابع في إثبات رسالة نبينا محمّد صلى الله عليه وسلم

وهو محمّد بن عبدالله[٦٨] بن عبدالمطّلب بن هاشم بن عبد مناف. والمخالف لنا[٦٩] في ذلك فريقان: أحدهما ينكرون رسالته[٧٠] أصلاً، والثاني يقرّون رسالته إلى العرب خاصّةً دون العجم. ونحن إذا أبطلنا القول الأول ثبت بطلان القول الثاني، لأنه إذا ثبت كونه رسولاً في حق البعض وقد عُرف بالتواتر وبضرورة الدين أن النبي عليه السلام ادعى أنه مبعوث[٧١] إلى كافة الخلق؛ قال عليه السلام: «بُعثت إلى الأحمر والأصفر»،[٧٢] ونُقل بالتواتر أنه بعث رسله وكتبه إلى كسرى وقيصر[٧٣]، والرسول يجب أن يكون صادقًا ولا يجوز[٧٤] عليه الكذب ثبت[٧٥] رسالته إلى الكل ضرورةً، لكن الشأن[٧٦] في إبطال القول[٧٧] الأول.

والدلالة على ذلك وأنه[٧٨] رسول الله تعالى إلى الخلق قيام المعجزات على يده[٧٩] عند التحدي بها على الحد الذي ذكرناه في شروط المعجزات. ومعجزاته كثيرة نحو انشقاق القمر بإشاراته، وحنين[٨٠] الجِذع، وشكاية الناقة، وإخبار الشاة المشويّة

[٦٣] ش– وإعلام الخلق صدق الرسول بعد أن ثبت أن إرسال الرسل.
[٦٤] ق: بالمعجزة.
[٦٥] ش: يديه.
[٦٦] ش: أجرى.
[٦٧] ش: صدقاً.
[٦٨] ق – بن عبدالله.
[٦٩] ش – لنا.
[٧٠] ش: برسالته.
[٧١] ش: كونه مبعوثاً.
[٧٢] ش: والأسود. ورد الحديث في مسند أحمد بن حنبل (٨٤١/٥) بلفظ: «بعثت إلى الأحمر والأسود».
[٧٣] مسند أحمد بن حنبل، ٢٦٣/١؛ وصحيح البخاري، بدء الوحي ٦، الجهاد ١٠٢؛ وصحيح مسلم، الجهاد ٧٤.
[٧٤] ش + أن يكون.
[٧٥] ق: فيثبت.
[٧٦] ش: الشيان.
[٧٧] ش – القول.
[٧٨] ق: أنه.
[٧٩] ش: يديه.
[٨٠] ش: جنين.

عن السمّ الذى هو فيها، ومجيء الشجرة من موضعها إليه وعَوْدها[٨١] إلى مكانها، ونبع الماء من بين أصابعه، وإشباعه الخلق الكثيرَ بالطعام[٨٢] القليل ؛ وما يختص بذاته الشريف كالنور الذى فيه، وهو كان ينتقل من ظهر إلى بطن ومن بطن إلى ظهر إلى أن خرج[٨٣]، والخاتم الذى بين كتفيه، وأنه كان أطيب ريحًا من المسك[٨٤] وما يختص به صلوات الله عليه من الأخلاق نحو الشجاعة المتناهية بحيث ما ولّى دبره قطّ، ولم يؤخذ عليه كذب قطّ، ونهاية شفقته على الخلق، وإخباره عن الغيوب في المستقبل والماضي، وكان كما أخبر صلوات الله عليه.

ومن جملة معجزاته القرآن الذي عجز الخلق عن الإتيان بمثله. وفي ذلك [أخبار] كثيرة، إلا أنّا نتكلم في القرآن لأنه هو المعجزة المختصة به، الباقية إلى آخر الدهر. /[١٢١و] فنقول بأن النبي صلى الله عليه وسلم خرج وادعى الرسالة وتلا هذا المسموع على العرب وتحدّى به، وعجز العرب مع اختصاصهم بالفصاحة والبلاغة عن الإتيان بمثله ومعارضته، وهذا يدلّ على رسالته. وبعض هذه المقدمات ثبت بالتواتر وبعضها ثبت بطريق العادة. أما الذي ثبت بالتواتر[٨٥] فهو خروجه وادعاؤه الرسالة وتلاوته هذا المسموع على العرب، فكلّ ذلك معلوم بالتواتر على وجه لا يمكن مناكرته إلا على وجه المكابرة.

وأما التحدي به ثبت بالتنصيص وبالدلالة. أما التنصيص بقوله[٨٦] تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيث مِثْله﴾[٨٧]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْله﴾[٨٨]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْله﴾[٨٩]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالجِنُّ عَلَى اَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِه﴾.[٩٠] وأما الدلالة فهو أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج وادعى أنَ الله سبحانه وتعالى أنزل[٩١] هذا القرآن عليه ودعا الخلق إلى الإيمان

[٨١] ش: وعروقها.
[٨٢] ش: من الطعام.
[٨٣] ق: خروج.
[٨٤] ش + إلى غير ذلك.
[٨٥] وردت عبارة «وبعضها ثبت بطريق العادة. أما الذى ثبت بالتواتر» في ش بعد «فكل ذلك معلوم بالتواتر».
[٨٦] ش: فقوله.
[٨٧] سورة الطور، ٣٤/٥٢.
[٨٨] سورة هود، ١٣/١١.
[٨٩] سورة يونس، ٣٨/١٠.
[٩٠] سورة الإسراء، ٨٨/١٧.
[٩١] ق: نزّل.

التفصيل، لأنه لا يُعرَف به قدر النعمة وقدر[٣٢] ما يجب به من الشكر، وإنما يعرَف ذلك بالسمع، وذلك بإرسال الرسل. وكان قضية الحكمة إرسالَ الرسل لبيان ذلك ضرورة. والثاني أن الله تعالى خلق الأطعمة والأغذية والأدوية[٣٣] والسموم القاتلة والأشياء الرديئة، وإنما خلقها لمنافع العباد ومصالحهم.[٣٤] فلا بد للمرء من[٣٥] أن يعرف الغذاء المستبقي[٣٦] للنفس، والدواء المصلح للبدن من السمّ المهلك، والطعام الرديء ليُقدِم على ما يتعلق به البقاء، ويحترز[٣٧] عمّا يتعلق به الهلاك. والعقل بمجرده لا يهتدي إلى ذلك، وإنما يعرف ذلك بالسمع، والسمع بإرسال[٣٨] الرسل، فكان إرسال الرسل واجبًا في الحكمة.

فإن قيل: يمكن التمييز بينهما[٣٩] بالتجربة، فلا حاجة إلى إرسال الرسل[٤٠]؟

قلنا: العقل لا يجوّز التجربة، لأنه يحتمل أن المجرِّب يتناول السموم القاتلة فيهلك، والعقل يوجب التحرز عن احتمال الضرر. على أن[٤١] ذلك ممّا يختلف باختلاف الطبائع. فربّ شيء يكون ضارًا في حق شخص بالإضافة إلى طبعه، نافعًا في حق غيره بالإضافة إلى طبعه. وكذا في اختلاف الأحوال والأوقات.[٤٢] فلا سبيل إلى معرفة ذلك على سبيل التفصيل[٤٣] إلا بإرسال الرسل.[٤٤] وبالله التوفيق.

الفصل الثالث [في دلائل رسالة شخص بعينه]

ثم إذا ثبت أن إرسال الرسل في الجملة[٤٥] من الواجبات في الحكمة[٤٦]، لكن رسالة شخص بعينه ليس بواجب، لجواز أن يكون ذلك غيره، فلا بدّ من دليل يدل على رسالة شخص لعينه.[٤٧] والدليل على ذلك قيام المعجزة على يده.[٤٨] فنبيّن معنى

[٣٢] ق: وقد.
[٣٣] ش- والأدوية.
[٣٤] ش: من مصالحهم.
[٣٥] ش- من.
[٣٦] ش: المتبقي.
[٣٧] ق: يتحرز.
[٣٨] ش: بالإرسال.
[٣٩] ش: بينهم.
[٤٠] ش- الرسل.
[٤١] ش- أن.
[٤٢] ش: ولأوقات.
[٤٣] ش: التفضيل.
[٤٤] ش: الرسول المبين لذلك.
[٤٥] ق: الحكمة.
[٤٦] ق: الجملة.
[٤٧] ش: بعينه.
[٤٨] ش: يديه.

المعجزة لغة، ثم[٤٩] نبيّن /[١٢٠و] حدّها[٥٠] في عرف المتكلمين، ثم نبين[٥١] وجه دلالتها على النبوة.

أما معنى المعجزة لغةً فهي منبئة عن العجز، سمّيت معجزة لأنه يعجز المتحدَّى به عن الإتيان بمثلها.[٥٢] وأما حدها[٥٣] في عرف المتكلمين، فهي[٥٤] الأمر[٥٥] المخالف للعادة الظاهر على يد مدّعي[٥٦] النبوة عند التحدي به، الدال على صدقه في[٥٧] دعواه على وجه يعجز المتحدَّى به[٥٨] عن الإتيان بمثله. فقولنا "الأمر المخالف للعادة"، لأنه لو لم يكن مخالفًا للعادة لا يكون دليلاً على صدق دعواه. وقولنا "الظاهر على يد مدّعي النبوة"، لأنه لو ظهر على يد مدّعي الألوهيّة أو على يد الولي لا يكون معجزةً. وقولنا "عند التحدي به"، لأنه لو ظهر على يد النبي في غير حال دعواه وهو لا يتحدى به لا يدل على صدق دعواه. وقولنا "الدالّ على صدق دعواه"، نعني[٥٩] به مطابقًا لدعواه؛ فإن من ادّعى النبوّة وقال: "دليل صدقي أن يُنطق الله هذا الحجر"، فأنطق الله تعالى الحجر بتكذيبه، لا يكون ذلك معجزةً له، لأنه لا يطابق دعواه. وقولنا "يعجز المتحدَّى به عن الإتيان بمثله"، لأنه لو لم يكن كذلك لوقعت المعارضة، فلا يكون معجزةً له.

وأما وجه[٦٠] دلالتها على النبوة، وهو[٦١] أن النبي إذا ادعى النبوة وقال: "دليل صدق دعوايَ أن يُظهر الله تعالى هذا الأمر المخالف للعادة على يدي"، فأظهر الله تعالى ذلك عقيب دعواه، يكون ذلك دليلاً على صدق دعواه لوجهين: أحدهما أنه لو لم يكن صدقًا[٦٢] لكان ذلك من الله تعالى تسوية بين النبي والمتنبي والصادق والكاذب، وفيه إغراء العباد بالجهل، وهذا خلاف قضية الحكمة. والثاني أنه لو لم يكن دليلاً على صدق دعواه يؤدّي إلى تعجيز الله تعالى عن إرسال الرسل وإعلام الخلق صدق

[٤٩] ش: و.
[٥٠] ق: حدها.
[٥١] ق: تبيّن.
[٥٢] ق: بمثله.
[٥٣] ق: حده.
[٥٤] ق: فهو.
[٥٥] ق: الأثر.
[٥٦] ش: من يدعي.
[٥٧] ش: صدق.
[٥٨] ش:- به.
[٥٩] ق: بمعنى.
[٦٠] ق: وجو.
[٦١] ش: هو.
[٦٢] ش: صادقاً.

يملك التصرف[٤] في عباده، فجاز أن يأمرهم وينهاهم، ويبيّن[٥] لهم وجوه المصالح والمفاسد، ويرشدهم إلى ما فيه نفعهم عاجلاً وآجلاً. وهذا مما لا خفاء فيه. ثم ذلك قد يكون بأن يخلق فيهم العلم الضروري بذلك، وقد يكون بان يبيّن[٦] لهم على لسان شخص بعينه، بأن يكلّم شخصًا بعينه، إما بغير واسطة أو بواسطة ملَك. ثم ذلك الشخص يبيّن لهم ذلك من الله تعالى. ولا نعني بإرسال الرسل إلا هذا، وهذا ممّا لا استحالة به أصلاً.

وشبهتهم على هذا من وجهين: أحدهما أن إرسال الرسل لا يخلو إما أن يكون لبيان ما يُعرف بالعقل، أو لبيان ما لا يعرف بالعقل. لا وجه إلى الأول لأن بالعقل غنية وكفاية عنه ولا وجه إلى الثاني، لأن ما لا يعرف بالعقل أصلاً لا يعرف بإرسال الرسل أيضًا.[٧] والثاني أنه لا يمكن الوقوف على صدق مدّعي النبوّة، لأن ذلك بطريقين، إما بان يبيّن الله تعالى لهم ذلك شفاهًا أو يظهر على يده أمرًا مخالفًا /[١١٩و] للعادة فيكون معجزةً له. لا وجه إلى الأول، لأنه لو فعل الله تعالى بعبده ذلك لوقعت الغُنية له عن إرسال الرسل؛ ولا وجه إلى الثاني، لأنه لا يمكن التمييز بين المعجزة والسحر والتخييلات[٨] والطِّلَسْمات.

والجواب: أما الأول، قلنا: هنا[٩] قسم آخر وهو أن يكون لبيان ما يُعرف أصله بالعقل ولا يعرف كميّته وكيفيّته ووقته[١٠]، وهو كشكر[١١] المنعم وعبادة المعبود والطاعة له، فإن أصل ذلك يعرف بالعقل لكن لا يعرف كميّته وكيفيّته ووقته[١٢] والوجه الذي يجب إيقاعه عليه ليكون طاعة له بمجرّد العقل، وإنما يحصل ذلك بإرسال الرسل.

وأما الثاني، قلنا: يمكن الوقوف على صدقه بتصديق[١٣] الله تعالى إيّاه بإظهار المعجزة على يده مطابقًا لدعواه. قوله "لا يمكن التمييز بين المعجزة وغيرها

---

[٤] ش – في مملوكه، والله تعالى يملك التصرف.
[٥] ق: تبيّن.
[٦] ق: تبيّن.
[٧] ش: أصلاً.
[٨] ش: والتخيّلات.
[٩] ش: هاهنا.
[١٠] ش – ووقته.
[١١] ش: شكر.
[١٢] ش – والطاعة له، فإن أصل ذلك يعرف بالعقل لكن لا يعرف كميّته وكيفيّته ووقته.
[١٣] ق: تصديق.

من السحر والتخييلات[١٤] "؛ قلنا: لا، بل يمكن وقطّ لا يشبه[١٥] المعجزة بما ذكر[١٦]، إذا وجدت على حدها. بيانه أن المعجزة هي التي لا تدخل تحت القوى البشرية والفكرة[١٧] الحكمية، نحو إحياء العظام الرميم وإبراء[١٨] الأكمه والأبرص وقلب العصى الصغير حية تَلقف[١٩] الأثقال[٢٠] العظيمة ونحو ذلك. وهذا لا[٢١] يشبه بالتخييلات والطلسمات[٢٢] التي يقدر البشر عليها بحيَل. على أنّا نقول: المعجزة إنما تتمّ[٢٣] إذا وقع[٢٤] التحدّي بها[٢٥] وعجز الخلق عن المعارضة بمثلها[٢٦]، ولو كان من التخييلات والطلسمات[٢٧] لقدَر الخلق الكثير على معارضته بالطريق الذي قدَر هو، وحيث عجزوا عنه أصلاً عُلم أنه معجزة أظهره[٢٨] الله تعالى لصدق دعواه. وبالله التوفيق.[٢٩]

الفصل الثاني [في أن إرسال الرسل من الواجبات في الحكمة]

قال متكلموا أهل الحديث[٣٠]: إن إرسال الرسل من الجائزات في الحكمة لا من الواجبات. وقال عامّة المتكلمين بأنه من الواجبات في الحكمة. ولا نعني بوجوبه في الحكمة أنه يجب على الله تعالى ذلك بإيجابه أو بإيجاب غيره، تعالى عن ذلك، /[١١٩ظ]، ولكنّا[٣١] نعني به أن من قضية الحكمة أن يوجد لا محالة، وانعدامه يكون مخالفًا لقضية الحكمة.

والدلالة على ذلك من وجهين. أحدهما ما ذكرنا في صدر الكتاب أن بالعقل يوقَف على وجوب شكر النعمة وقبح الكفران. والعقل لا يهتدي إلى معرفة ذلك بطريق

---

[١٤] ق: التخيلات.
[١٥] ش: تشبيه.
[١٦] ش: ذكروا.
[١٧] ش: والفكر.
[١٨] ش: إبراه.
[١٩] ش: تتلقف.
[٢٠] ش: الأفعال.
[٢١] ش: مما.
[٢٢] ق: طلمسات.
[٢٣] ق: يتم.
[٢٤] ش – وقع.
[٢٥] ق: به.
[٢٦] ق: بمثله.
[٢٧] ق: طلمسات.
[٢٨] ق: أظهر.
[٢٩] ش– علم أنه معجزة أظهره الله تعالى لصدق دعواه وبالله التوفيق.
[٣٠] يريد علماء الماتريدية بهم، الكلابية والأشاعرة. أنظر مثلاً: تبصرة الأدلة للنسفي، ٢٨، ٤٢، ١٤٦، ٢٤١ إلخ.
[٣١] ش: لكنّا.

[النبوة وما يتعلق بها]

فصل في إثبات النبوة والرسالة

والكلام في ذلك في مواضع: أحدها أن في العقل جواز إرسال الرسل وأنه ممكن غير ممتنع. وثانيها أن إرسال الرسل في الحكمة من الواجبات أو من الجائزات. وثالثها في طريق معرفة رسالة شخص بعينه. ورابعها في إثبات رسالة نبينا محمّد صلى الله عليه وسلم.

الفصل الأوّل في بيان جواز إرسال الرسل عقلاً

وقد خالفَنا فيه البراهمة[1] وقالوا بامتناعه عقلاً. والدلالة على جوازه أن العالم مخلوق، والله تعالى خالقه[2] ومالكه[3]، وكل مالك يملك التصرف في مملوكه، والله تعالى

---

[1] هم الملحدون القائلون بنفي النبوة. انتسبوا إلى حكماء الهند. وبعض الناس يظنون أنهم سُموا براهمة لانتسابهم إلى إبراهيم عليه السلام، وذلك خطأ. انظر: *التمهيد* للباقلاني، ١٢٦-١٥٦؛ و*تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٤٤؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ٢/٢٥٠-٢٥٢.

[2] ق: خالقها.

[3] ق: ومالكها.

الرؤية -وسلامة الآلة ثابتة لنا، ولا يتصور عليه الحجاب، ولا مانع في[٦١٧] رؤيته من بُعْد مسافة ودقّة وغيره، إذ كل ذلك يستحيل على الله تعالى- لوجب أن نراه[٦١٨] في الحال، وحيث امتنع ذلك علم أنه لا تجوز عليه الرؤية أصلاً. ومنها أن الله تعالى لو كان مرئيًا لا بد أن يكون في جهة، وأن يمكن الإشارة إليه، لأن كل من رأى شيئًا يمكنه[٦١٩] الإشارة إليه وأنه رآه في جهة من جهاته، لا يعقل رؤية الشيء[٦٢٠] بدون ذلك. والله تعالى لا يجوز عليه الجهة /[١١٨و] والإشارة فاستحال رؤيته ضرورة.

والجواب: أما الشبهة الأولى، قلنا: كلمة "لن" تقتضي[٦٢١] نفي ما دخل عليه على التأبيد، والذي دخل عليه هو الرؤية المسئولة وهي الرؤية في الدنيا، فيقتضي انتفاءها لا انتفاء الرؤية أصلاً. على أن أقصى ما اقتضاه ظاهر النص نفي رؤية موسى عليه السلام على التأبيد، وهذا لا يقتضي استحالة رؤية الله تعالى أصلاً. فذهب التمسّك بالنص جانبًا. ثم قامت لنا دلالة أخرى أن موسى عليه السلام يراه في الجنّة، وأن كلمة "لن" ههنا أريد بها النفي في دار الدنيا مدّة عمر موسى صلوات الله عليه، ومدّة العمر قد يُعبّر عنه بالتأبيد.

وأما الشبهة الثانية، قلنا: الإدراك غير الرؤية، لأن الإدراك إحاطة الشيء بحدوده وجهاته، فيجوز أن يكون الشيء مرئيًا ولا يكون محاطًا به، والله تعالى لا يجوز عليه الحدود والجهات فلا يجوز إحاطته وإدراكه[٦٢٢] وإن كان يجوز[٦٢٣] رؤيته، فنزل الإدراك من الرؤية منزلة الإحاطة من العلم، والله تعالى يُعلَم فلا يحاط به، فكذا هذا.

وأما الشبهة الثالثة، قلنا: رؤية الشيء ليست[٦٢٤] باعتبار سلامة الآلات وارتفاع الحجاب وانعدام الموانع، بل هذه شروط الرؤية في بعض المرئيات باعتبار العادة، بل يخلق الله تعالى الرؤية وهو معنى يخلقه الله تعالى في الأبصار، وقد يخلق ضده في بعض المرئيات، فالله تعالى أجرى العادة بأن لا يخلق الرؤية له في دار الدنيا، فإنما لم يره[٦٢٥] لهذه المعنى.

---

[٦١٧] ش: من.
[٦١٨] ق: أن تراه.
[٦١٩] ش: يمكن إلا.
[٦٢٠] ق: شيء.
[٦٢١] ش: يقتضي.
[٦٢٢] ق: إدراكه.
[٦٢٣] ش: تجويز.
[٦٢٤] ش - ليست.
[٦٢٥] ق - لم يره.

وأما الشبهة الرابعة، قلنا: هذا باطل بالعلم، فإن كل من علم شيئًا في[٦٢٦] الشاهد يمكنه الإشارة إليه[٦٢٧] ولا بد من أن يكون في جهة، وهذا لا يجب[٦٢٨] في العلم بالله تعالى. ثم نقول: كل ما يتصور عليه الجهة ويمكن الإشارة إليه، فإذا رآه غيره لا بد أن يراه في جهة ويشير إليه. أما ما لا يتصور عليه الجهة والإشارة والكيفية يراه الرائي في غير جهة وكيفية، ولا يمكنه الإشارة إليه. والله تعالى لا يجوز عليه الجهة والإشارة[٦٢٩] /[١١٨ظ]، فيُرى من غير جهة وإشارة.

فثبت جواز رؤية الله سبحانه وتعالى، وأنه موعود للمؤمنين في الجنة[٦٣٠] بما تلونا من النص وبنصوص كثيرة من الآيات والأخبار[٦٣١] لا يحتمل هذا المختصر[٦٣٢] ذكرها. وبالله التوفيق.

---

[٦٢٦] ش: من.
[٦٢٧] ش - إليه.
[٦٢٨] ش: لا يوجب.
[٦٢٩] ش - والكيفية يراه الرائي في غير جهة وكيفية، ولا يمكنه الإشارة إليه. والله تعالى لا يجوز عليه الجهة والإشارة.
[٦٣٠] ش - للمؤمنين في الجنة.
[٦٣١] ش: من النصوص وبكثير من الأخبار.
[٦٣٢] ش - المختصر.

وأما[٥٩٠] الشبهة الثانية فساقطة أيضًا من وجوه: أحدها أن[٥٩١] الرؤية لو كانت محالاً لوجب على موسى صلوات الله عليه أن يبيّن له[٥٩٢] استحالته، وأن يردّ عليهم ذلك، ولما جاز منه السؤال عن الله تعالى، لأن الكفار إذا سألوا شيئًا محالاً عن[٥٩٣] النبي عليه السلام لا يجوز له[٥٩٤] أن يسأل ذلك المحال من الله تعالى. وحيث سأل علم أنه لم يكن محالاً.

والثاني أنه لو كان السؤال عن القوم لأضافه[٥٩٥] إليهم وقال: "ربّ أرهم ينظروا[٥٩٦] إليك"، وقد أضاف إلى نفسه لا إلى القوم فإنه قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾.[٥٩٧]

والثالث أن السؤال لو كان عن القوم[٥٩٨] لاحتجاجه عليهم لكان بحضرة القوم ليمكنه[٥٩٩] الاحتجاج عليهم. والسؤال ما كان بحضرة القوم، بل بحضرة السبعين الذين اختارهم موسى عليه السلام[٦٠٠]، وبقولهم لا يقع الاحتجاج عليهم، لأنهم إن كانوا يثقون بقول من اختاره موسى صلوات الله عليه[٦٠١]، يثقون بقول موسى عليه السلام.

والنص الثاني قوله تعالى:﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٦٠٢] والنظر إلى الشيء هو الرؤية، فدل النص على جواز رؤية الله تعالى ووجوده في الآخرة.

فإن قيل: لم قلت بأن المراد من النظر هنا[٦٠٣] الرؤية، بل النظر أمر آخر وراء الرؤية، ولهذا يثبت بأحد اللفظين وينفى بالآخر؛ يصح أن يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره. ولو كان النظر هو الرؤية لتناقض[٦٠٤] الإثبات بأحد اللفظين والنفي بالآخر.
والثاني أن النظر كما يراد به الرؤية يراد به الانتظار. قال القائل:

---

[٥٩٠] ش: أما.
[٥٩١] ش + يكون.
[٥٩٢] ق – له.
[٥٩٣] ش: من.
[٥٩٤] ق – له.
[٥٩٥] ش: لإضافة.
[٥٩٦] ش: ينظرون.
[٥٩٧] سورة الأعراف، ١٤٣/٧.
[٥٩٨] ش – عن القوم.
[٥٩٩] ش: لتمكن.
[٦٠٠] لعل المؤلف يشير إلى قوله تعالى: ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا﴾ (سورة الأعراف، ١٥٥/٧).
[٦٠١] ش – وبقولهم لا يقع الاحتجاج عليهم، لأنهم إن كانوا يثقون بقول من اختاره موسى صلوات الله عليه.
[٦٠٢] سورة القيامة، ٧٥/٢٢-٢٣.
[٦٠٣] ش: هاهنا.
[٦٠٤] ش: تتناقض.

إنّي إلَيْكَ لِمَا وَعَدْتَ لَنَاظِرُ   نَظَرَ الْفَقِيرِ إِلَى الْغَنِيِّ الْمُوسِرِ[٦٠٥]

/[١١٧ظ] والمراد هو الانتظار. فتقدير الآية والله أعلم: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة.

قلنا: المذكور في النص النظر المضاف إلى الوجه المعدّى بكلمة "إلى"، والنظر المقرون بالوجه المعدّى بكلمة "إلى" لا يراد به إلا[٦٠٦] الرؤية. دلّ عليه أنه لا يثبت بأحد[٦٠٧] اللفظين وينفي بالآخر. لا يصحّ أن يقال[٦٠٨]: "نظرت بوجهي إلى فلان فلم أره"، ولو قال قائل ذلك[٦٠٩] يُردّ عليه ويُخطّأ في ذلك؛ بخلاف ما ذكر من المثال[٦١٠]، لأنه ما قرن النظر بالوجه، ولأن جهة الهلال مضمر فيه. معناه نظرت إلى صوب الهلال فلم أره؛ حتى لو قال: نظرت بوجهي إلى عين[٦١١] الهلال فلم أره[٦١٢]، يخطأ في ذلك.

أما[٦١٣] قوله: "النظر هو الانتظار". قلنا: النظر المقرون بالوجه المعدّى بإلى قطّ لا يراد به الانتظار؛ ولأنا لو حملناه على الانتظار لاحتجنا إلى إضمار شيء لم يذكر في الكلام، ولا دل عليه اللفظ وهو الثواب. ولو جاز ذلك لجاز حمل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾[٦١٤] على قوله: "اعبدوا ثواب ربكم" إلى غير ذلك من المحالات.

وللخصوم شبه. منها تعلقهم بقوله تعالى لموسى صلوات الله عليه: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾[٦١٥]، وكلمة "لن" للنفي على سبيل التأبيد، ولو كان جائز الرؤية لما نفاه على سبيل التأبيد. ومنها تعلقهم بقوله تعالى: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[٦١٦] [هو] نفي للإدراك بالبصر، والرؤية ليست إلا الإدراك بالبصر. ومنها أن الله تعالى لو كان جائز

---

[٦٠٥] من شعر جميل بن عبد الله بن معمر المعروف بجميل بثينة. انظر: شرح ديوان الحماسة، ١٦٩/١؛ وتبصرة الأدلة للنسفي، ٣٩٧. ورد آخر البيت في المراجع كذا: "نظر الذليل إلى العزيز القاهر".
[٦٠٦] ق: إلى.
[٦٠٧] ش: بإحدى.
[٦٠٨] ق – أن يقال.
[٦٠٩] ق: لذلك.
[٦١٠] ش: الأمثال.
[٦١١] ش – عين.
[٦١٢] ش: فلم أنظر إليه.
[٦١٣] ش: وأما.
[٦١٤] سورة البقرة، ٢١/٢.
[٦١٥] سورة الأعراف، ١٤٣/٧.
[٦١٦] سورة الأنعام، ١٠٣/٦.

و[٥٥٨]الأسود يحصل لنا العلم بالحركة[٥٥٩] والسواد بهذه الحاسة المخصوصة. ولا نعني برؤية الشيء إلا العلم الضروري الحاصل بهذه الحساسة المخصوصة.[٥٦٠]

وأما الثاني الدليل على أن المصحح للرؤية هو[٥٦١] الوجود بما ذكرنا أن بين هذه الأجناس اختلافًا[٥٦٢] في كل الصفات سوى الوجود[٥٦٣]، فعلم أن المصحح للرؤية في الكلّ الوجود، وهكذا نقول في كل موجود: إنه صحيح الرؤية، إلا أن الرؤية تحصل[٥٦٤] بخلق الله تعالى، والله تعالى ما أجرى العادة بخلق الرؤية في أبصارنا لهذه الأشياء التي ذكرنا، بل أجرى العادة بخلق ضدّ الرؤية[٥٦٥] فلم نرها لهذا،[٥٦٦] لا لأنه[٥٦٧] يستحيل رؤيتها.

وأما الدلالة[٥٦٨] السمعية فنصان من كتاب الله تعالى. أحدهما قوله تعالى خبرًا عن موسى صلوات الله عليه /[١١٦ظ] ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ ثم قال: ﴿لَنْ تَرَانِي ولَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾،[٥٦٩] الآية.

فالاستدلال به من وجوه: أحدها اشتغال موسى عليه السلام بالسؤال، لأنه لو كان محالاً لا يخلو إما أن لم يعلم كونه محالاً، أو علم ذلك ومع هذا سأل. لا وجه إلى الأول، لأن هذا منه جهل بصفة من صفات الله تعالى، وهذا لا يجوز[٥٧٠] على الأنبياء عليهم السلام. ولا وجه إلى الثاني لأنه اشتغال بالسؤال المحال عن الله تعالى وأنه كفرٌ.

وثانيها أن الله تعالى لم يردّ عليه سؤاله و لم يبين له وجه الاستحالة، ولو كان محالاً لبيّن وجه الاستحالة وردّه[٥٧١] عليه، لأن الحال حالة الحاجة إلى البيان، ولا يجوز من الله تعالى تقرير الأنبياء على الجهل والمحال.[٥٧٢]

---

[٥٥٨] ق: في.
[٥٥٩] ش: الحركة.
[٥٦٠] ش – ولا نعني برؤية الشيء إلا العلم الضروري الحاصل بهذه الحساسة المخصوصة.
[٥٦١] ش: لرؤية هذه الأشياء.
[٥٦٢] ش: اختلاف.
[٥٦٣] ق: الموجود.
[٥٦٤] ق: يحصل.
[٥٦٥] ش + لها.
[٥٦٦] ش + المعنى.
[٥٦٧] ش: أنه.
[٥٦٨] ش: دلالة.
[٥٦٩] سورة الأعراف، ١٤٣/٧.
[٥٧٠] ش: لا يكون.
[٥٧١] ق: واردة.
[٥٧٢] ش – وثانيها... والمحال.

وثالثها[٥٧٣] أن الله تعالى علّق الرؤية بشرط[٥٧٤] يتصور[٥٧٥]، وهو استقرار الجبل، بقوله تعالى: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾[٥٧٦]، واستقرار الجبل ممكن[٥٧٧]، فالمعلق بشرط متصوّر يكون مقصورًا ضرورةً.

والشبهة على هذا من[٥٧٨] وجهين: أحدهما أن موسى صلوات الله عليه ما سأل الرؤية، بل سأل أنه يعرف[٥٧٩] الله تعالى بها ضرورة. معناه والله أعلم : "ربّ اجعل لي آية أعرفك بها، كما أعرف شيئًا أنظر إليه" فكنى بالرؤية عن ذلك وأنه سائغ في الكلام. والثاني أنه[٥٨٠] سأل الرؤية لكنه ما سألِ عن نفسه بل عن قومه، لأنهم سألوا منه ذلك، قالوا: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً﴾[٥٨١]، فسأل الرؤية عنهم احتجاجًا عليهم[٥٨٢] وردًّا لاعتقادهم.

والجواب: أما الشبهة الأولى فساقطة من وجوه: أحدها أنه لو كان ذلك سؤالاً للآية[٥٨٣] لكان من حق الكلام أن يقول: "ربّ أرني آيةً[٥٨٤] أنظر إليْهَا" ويقول في الجواب: "لن تراها". وليس الأمر كذلك، بل هو إضافة الرؤية إلى الله تعالى، والله تعالى[٥٨٥] نفى الرؤية عن نفسه.

والثاني أن موسى صلوات الله عليه كان مخصوصًا بآيات ومعجزات /[١١٧و] يعرف الله تعالى بها[٥٨٦] على وجه لا يتصور في دار الدنيا بأكثر من تلك المعرفة، نحو تقلِيب العصا حيةً وتفجير الماء من الحجر وفَلْق البحر وغير ذلك، فلا يَحسن منه[٥٨٧] أن يسأل[٥٨٨] ذلك مع حصول هذه الآيات.

والثالث أن الله تعالى علّق الرؤية بحال زوال الآية وهو استقرار الجبل، لأن تحرك الجبل في هذه الحالة آية معجزة. فكيف يحسن تعليق رؤية الآية المعجزة بزوال الآية المعجزة؟[٥٨٩]

---

[٥٧٣] ش: وثانيها.
[٥٧٤] ق: شرط.
[٥٧٥] ش: متصور.
[٥٧٦] سورة الأعراف، ١٤٣/٧.
[٥٧٧] ش: متكون.
[٥٧٨] ش – من.
[٥٧٩] ش: يعترف.
[٥٨٠] ش + إن.
[٥٨١] سورة البقرة، ٥٥/٢.
[٥٨٢] ش: لهم.
[٥٨٣] ق: سؤال الآية.
[٥٨٤] ق – آية.
[٥٨٥] ش – الله تعالى.
[٥٨٦] ق: هنا.
[٥٨٧] ش – منه.
[٥٨٨] ق: سأل.
[٥٨٩] ش – بزوال الآية المعجزة.

/[١١٥ظ] ثم نقول: التكوين ليس بعلة موجبة لوجود[٥٢٧] المكون، على مثال الحركة مع التحرّك[٥٢٨]، بل هو صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى، وهو تكوين المحدثات وقت حدوثها عند اختيار حدوثها، فكيف يؤدّي إلى قدم المحدَثات؟ وهو على مثال القدرة والإرادة، فإن وجود العالم يتعلق بقدرة الله تعالى وإرادته. وعند الخصوم وجود العالم بالقدرة لا بالتكوين، والقدرة والإرادة قديمتان[٥٢٩] ولا يؤدّي إلى قدم العالم. والوجه فيه[٥٣٠] ما ذكرنا. فكذا التكوين. وبالله التوفيق.

فصل في بيان[٥٣١] جواز رؤية الله تعالى

اعلم أن في العقل جواز رؤية الله تعالى، وقد دلت دلالة السمع على جوازها[٥٣٢] أيضًا. وأن الله تعالى يراه المؤمنون في الجنة برؤية[٥٣٣] لا في جهة ولا في مكان ولا على تقدير اتصال شُعاع ولا على تقدير مسافة ونحو ذلك من أمارات الحدث. وهذا مذهبنا. وأنكرت المعتزلة ذلك.

فالدلالة[٥٣٤] على جوازها[٥٣٥] من حيث العقل والسمع؛ أما العقل فلأن المجوز للرؤية والمصحح لها الوجود. والله تعالى موجود، فثبت جواز رؤيته وصحتها ضرورة.[٥٣٦] والدليل على أن[٥٣٧] المصحح للرؤية في كل المرئيات هو الوجود أنا رأينا أجناسًا مختلفةً ومتضادةً[٥٣٨] نحو الجواهر والأجسام، والألوانَ نحو السواد والبياض والحمرة والصفرة، والأكوانَ نحو الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق ونحو ذلك؛ ولا جامع في الكلّ إلا الوجود، لأن خصائص الجواهر وصفاهما لا توجد في الألوان، وخصائص[٥٣٩] الألوان وصفاهما لا توجد[٥٤٠] في الأكوان، ولا اشتراك[٥٤١]

---

[٥٢٧] ش: وجود.
[٥٢٨] ش: التحريك.
[٥٢٩] ش: قديمان.
[٥٣٠] ش – فيه.
[٥٣١] ش – بيان.
[٥٣٢] ق: جوازه.
[٥٣٣] ق: فيرونه.
[٥٣٤] ش – فالدلالة.
[٥٣٥] ق: جوازه.
[٥٣٦] ق + وصحّتها ضرورة.
[٥٣٧] ق – أن.
[٥٣٨] ش: مضادة.
[٥٣٩] ش – في الألوان، وخصائص.
[٥٤٠] ش + إلا.
[٥٤١] ش: ولاشتراك.

لهذه[٥٤٢] الأجناس إلا في الوجود. فعلم أن المصحح للرؤية هو الوجود، والله تعالى موجود، فلزم[٥٤٣] صحة رؤيته ضرورة.

فإن قيل: لم قلتم بأن الرؤية يتعلق بغير الأجسام[٥٤٤] وذكرتم من الأعراض /[١١٦و] [ما هي]غير مرئية عندنا، بل المرئي هو الجسم[٥٤٥] المتحرك والأسود والمجتمع، دون الحركة والسواد والاجتماع. والثاني إن ثبت[٥٤٦] أن كلّ ذلك مرئيّ لِم قلتم[٥٤٧] بأن المصحح لرؤيتها الوجود؟ ولو ثبت ذلك لثبت جواز رؤية ما يستحيل عليه الرؤية، نحو العلم والعقل والأصوات والطعوم وغير ذلك، إذ الوجود يشمل[٥٤٨] الكل.

قلنا: الدليل على أن هذه الأعراض مرئيّة أنّا رأينا جسمًا متحرّكًا أو أسود[٥٤٩]، ثم رأيناه غير متحرك وغير أسود، وكذا على القلب، فيدرك عند ذلك تفرقة قطعية[٥٥٠] بحاسة البصر.[٥٥١] وهذه التفرقة لا ترجع إلى ذات الجسم، لأن ذات الجسم[٥٥٢] في الحالين على السواء، وإنما ترجع[٥٥٣] إلى شيء آخر قائم به وهو السواد والحركة، فعُلم أن المرئي هو الحركة والسواد.

قوله: "المرئي هو الجسم المتحرك والأسود". قلنا: الجسم مرئي، والحركة والسواد[٥٥٤] فيه مرئيتان[٥٥٥] أيضًا لما[٥٥٦] ذكرنا أنا ندرك عند الرؤية تفرقة بين الصفتين[٥٥٧]، وذلك يرجع إلى معنى يوجب التفرقة بينهما أعني كونه متحركًا وساكنًا، وليس ذلك إلا الحركة والسواد. تحقيقه أن عند رؤية الجسم المتحرك

---

[٥٤٢] ش: في هذه.
[٥٤٣] ق: فلزمه.
[٥٤٤] ش + ما.
[٥٤٥] ش – الجسم.
[٥٤٦] ق: يثبت.
[٥٤٧] ق: قلت.
[٥٤٨] ش: يشتمل.
[٥٤٩] ش: وأسوداً.
[٥٥٠] ش: تحته قطن.
[٥٥١] ش: النظر.
[٥٥٢] ش – الجسم.
[٥٥٣] ش: يرجع.
[٥٥٤] ش – قوله المرئي هو الجسم المتحرك والأسود قلنا الجسم مرئي والحركة والسواد.
[٥٥٥] ق: مرئي
[٥٥٦] ق: كما، وما أثبتناه وردت في ش وفي هامش ق.
[٥٥٧] ش: صنفين.

عرضًا، وليس حد الجوهر أن لا يكون جسمًا وعرضًا، فلم يلزم من نفي أحدهما إثبات الآخر، بل لكل واحد منهما حد آخر. فيجوز أن يكون الشيء موجودًا ولا يكون جسمًا ولا جوهرًا ولا عرضًا، فالله تعالى موجود ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض. فكذا صفات الله تعالى ليست عين ذاته ولا غيره ولا بعضه، ومع هذا فهي موجودة وصفات له. وبالله التوفيق.

فصل في أن التكوين غير المكوَّن

اعلم أن التكوين والإيجاد والإحداث والإبداع والاختراع والتخليق عبارات ترجع إلى معنىً واحد، وهو إخراج الشيء عن العدم إلى الوجود، وإيجاد الشيء عن عدم، إلا أنا اخترنا عبارة التكوين اتباعًا للسلف. فنقول: الكلام هنا[٥٠٥] في ثلاثة[٥٠٦] مواضع. أحدها أن التكوين غير المكون، والثاني أنه صفة قائمة بذات الله تعالى، والثالث أنها[٥٠٧] قديمة.

أما الأول فقد خالفَنا فيه المعتزلة وعامّة الأشعرية[٥٠٨]، فإنهم قالوا: إن[٥٠٩] التكوين عين المكون. والدلالة على بطلان ذلك أن التكوين لو كان عين المكون لكان الضرب عين المضروب والقتل عين المقتول، إذ هما يجريان مجرىً واحدًا، وذلك باطل. وتحقيقه أنه ثبت أن العالم محدَث، وأنه حدث[٥١٠] بإحداث الله سبحانه وتعالى، فلا بدّ أن يكون الإحداث صفة لله[٥١١] تعالى، لأنه لو لم يكن إحداثه صفة لله[٥١٢] تعالى لم يكن العالم بإحداث الله تعالى، بل يصحّ /[١١٥و] أن يقال:[٥١٣] لا بإحداث الله[٥١٤] تعالى[٥١٥]، وذلك باطل.

٥٠٥ ش: هاهنا.
٥٠٦ ق: ثلاث.
٥٠٧ ش + أنها.
٥٠٨ أصحاب أبي الحسن الأشعري من أئمة متكلمي أهل السنة والجماعة. وقد انتشر المذهب الأشعري في العراق وانتقل إلى الشام، ثم إلى مصر على يد صلاح الدين الأيوبي. وظهر من بينهم كثير من الأعلام، كالباقلاني، والجويني، والغزالي، والرازي، الذين جهدوا لنشر المذهب. انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ١/٩٤-١٠٣؛ و*تبيين كذب المفتري* لابن عساكر، ١٢٥-١٥٦؛ و*التبصير في الدين* للإسفرائيني، ١٩٢-١٩٦.
٥٠٩ ش – إن.
٥١٠ ش: حادث.
٥١١ ق: الله.
٥١٢ ق: الله.
٥١٣ ش + حدث.
٥١٤ ق – الله.
٥١٥ ش – تعالى.

ودليل[٥١٦] آخر أن لحدوث العالم تعلقًا بالله تعالى، ولا يخلو إما أن يكون تعلقه[٥١٧] بذات الله تعالى لا بصفة أخرى وراء ذاته، أو بصفة العلم والقدرة والإرادة، أو بصفة أخرى وراء هذه الصفات وهي الإحداث والإيجاد. لا وجه إلى الأول، لأن وجود ذات الله تعالى لا يوجب وجود العالم. ولا وجه إلى الثاني لأن العالَم يتعلق بالعلم من حيث أنه معلوم، وبالقدرة والإرادة من حيث أنه مقدور ومراد، لا من حيث أنه موجود ومحدث. وإذا بطل هذان القسمان تعيّن الثالث، وهو أن وجود العالم يتعلق بصفة أخرى وهي الإيجاد والإحداث.

وأما الثاني فالدلالة عليه[٥١٨] أن التكوين لمّا كان صفة من صفات الله تعالى، لا يخلو إما أن كانت قائمة بمحل آخر، أو موجودة[٥١٩] لا في محل، أو قائمة بذات الله تعالى. لا وجه إلى الأول والثاني لما ذكرنا في سائر الصفات. فإذا بطل القسمان تعيّن الثالث.

وأما الثالث فالدلالة عليه أنه لو لم يكن قديمًا لكان[٥٢٠] حادثًا، إذ لا واسطة بين القدم والحدوث، ولو كان حادثًا لكان ذات الله تعالى محلاًّ للحوادث، وذلك باطل على ما مرّ.

دلالة أخرى أن التكوين لو كان حادثًا لكان حادثًا بتكوين آخر. والثاني لا يخلو إما أن كان قديمًا أو حادثًا، فيؤدّي إلى القول بتكوين قديم أو إلى التسلسل.

فإن قيل: لو كان التكوين قديمًا أدّى إلى المحال، وهو كون المكون قديمًا، لأن التكوين بدون المكون لا يتصور، كالكسر بدون المكسور والضرب بدون المضروب[٥٢١] والقتل بدون المقتول[٥٢٢] وغير[٥٢٣] ذلك.

قلنا: هذا السؤال في وضعه[٥٢٤] فاسد، لأن قول القائل: "المكون والمحدَث يصير قديمًا" لا يتصور[٥٢٥]، لأن المحدث ما[٥٢٦] لوجوده ابتداء، والقديم ما لا ابتداء لوجوده، فيصير كأنه قال: ما لوجوده ابتداء يصير ما لا ابتداء لوجوده، وإنه باطل.

٥١٦ ش: دليل
٥١٧ ق: تعليقه.
٥١٨ ش + هو.
٥١٩ ق: بوجوده.
٥٢٠ ق: كان.
٥٢١ ش: الضرب.
٥٢٢ ش: القتل.
٥٢٣ ق: عن.
٥٢٤ ش: موضعه.
٥٢٥ ق: لا يتصور تناقض.
٥٢٦ ق: ما لو.

المفهوم من العلم والحياة. فلو كانت هذه الصفات عين الذات يؤدّي إلى كون الذات الواحد[٤٧١] حياةً وعلمًا وقدرةً وسمعًا وبصرًا وإرادةً وكلامًا، فيصير الشيء الواحد أشياء كثيرة، وإنه باطل.

وأما الدلالة على أنها ليست غير الذات أن حد الغيرين ما يتصور وجود أحدهما بدون الآخر، وذات الله تعالى لا يتصور بدون هذه الصفات، وصفاته لا يتصور بدون الذات، فانتفت المغايرة. فلئن قال قائل: ليس[٤٧٢] حدّ الغيرين ما ذكرتم.[٤٧٣] يقال له: لسنا نعني بالمغايرة التي تنبئنا[٤٧٤] هنا إلا هذا.[٤٧٥] فنقول[٤٧٦]: ذات الله تعالى موجود قديم، وصفاته موجودة قديمة، لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته، وما وراء ذلك /[١١٤و] فهو خلاف في العبارة.[٤٧٧] فإن كان إطلاقه لا يؤدّي إلى تجويز المحال على الله تعالى نُطلقه، وإلا[٤٧٨] نمتنع عنه.

وأما[٤٧٩] الدلالة على أنها ليست بعض الذات أن كونها بعضًا له[٤٨٠] يؤدّي إلى كون[٤٨١] ذاته متجزّئًا متبعضًا، وهو إشارته إلى الحد والنهاية، وهو من أمارات الحدث، فلا يجوز عليه تعالى.

فإن قيل: لو جاز لقائل أن يقول بأن صفات الله تعالى لا هي[٤٨٢] الذات[٤٨٣] ولا غيره ولا بعضه، لجاز لقائل أن يقول: إنها هو وغيره وبعضه، لأن في نفي كل واحد منها إثبات الأخرى.

قلنا ليس كذلك، لأن قول القائل بأن هذه الصفات ليست عين الذات ولا غيره ولا بعضه ليس فيه تناقض. أما قول القائل: "هي هو وغيره وبعضه" [فيه] تناقض. مثال ما قلنا قول القائل[٤٨٤]: "هذا الحيوان ليس بفرس ولا بغل ولا بقر" فهو كلام

---

[٤٧١] ش: الواحدة.
[٤٧٢] ش – ليس.
[٤٧٣] ش: ذكرته.
[٤٧٤] ش: تنفيها.
[٤٧٥] ش – إلا هذا.
[٤٧٦] ش: قلنا.
[٤٧٧] ش: عبارة.
[٤٧٨] ش: ولا.
[٤٧٩] ش: أما.
[٤٨٠] ش – له.
[٤٨١] ش: يكون.
[٤٨٢] ق: هو.
[٤٨٣] ق – الذات.
[٤٨٤] ش – هي هو وغيره وبعضه تناقض. مثال ما قلنا قول القائل.

صحيح من غير[٤٨٥] تناقض. ومثال ما قلتم قول القائل: "هذا الحيوان فرس وبغل وبقر" فهو تناقض[٤٨٦]، فكذا[٤٨٧] هذا. وهذا لأنه يجوز[٤٨٨] أن تُنفى[٤٨٩] الصفات الكثيرة المتضادة عن الشيء الواحد، فيقال: "هذا الجسم ليس بأسود ولا أبيض[٤٩٠] ولا أحمر". أما لا يجوز أن يُثبَت الصفاتُ المتضادّة للشيء[٤٩١] الواحد، فلا[٤٩٢] يقال: "هذا الجسم أسود وأبيض وأحمر".

فإن قيل: متى قلتم بأن هذه المعاني لا هو ولا غيره ولا بعضه فقد نفيتموها[٤٩٣] أصلاً، لأن الموجودَين إما[٤٩٤] أن يكون أحدهما عين الآخر أو غيره أو بعضه، فإذا قلتم بأنه لا هو ولا غيره ولا بعضه كان نفيا أصلاً.[٤٩٥]

قلنا: ليس حد الغيرَين أن لا يكون عينه، ولا حد البعض أن لا يكون عينه[٤٩٦] ولا غيره، بل هو[٤٩٧] حدّ الغيرين أن يتصوّر وجود أحدهما بدون الآخر، وحد البعض أن يكون جزءًا له، وهذا لا يتصوّر في صفات الله تعالى وذاته، فكانت صفاته تعالى موجودة ليست عين ذاته ولا غير ذاته ولا بعض ذاته. مثال ذلك في الشاهد /[١١٤ظ] إذا قلنا: "إن[٤٩٨] هذا المحدث ليس بعرض"، فقد أثبتنا كونه جسمًا أو جوهرًا، وإذا قلنا: "إنه ليس بجسم"، فقد[٤٩٩] أثبتنا كونه جوهرًا أو عرضًا، وإذا قلنا: "ليس بجوهر"، فقد أثبتنا كونه جسمًا أو عرضًا.[٥٠٠] وليس يلزم مثل ذلك في ذات القديم تعالى، فإنا نفينا عنه كونه جوهرًا و[٥٠١]جسمًا وعرضًا، وليس يلزم من ذلك نفيه تعالى. وتحقيقه ما مرّ[٥٠٢] أنه ليس حد العرض أن لا يكون جسمًا ولا جوهرًا، وليس حد الجسم أن لا يكون جوهرًا[٥٠٣] ولا[٥٠٤]

---

[٤٨٥] ق – غير.
[٤٨٦] ش – وبقر فهو تناقض.
[٤٨٧] ش: كذا.
[٤٨٨] ش – يجوز.
[٤٨٩] ق: ينفي.
[٤٩٠] ش: بأبيض.
[٤٩١] ش: للذات.
[٤٩٢] ش: لا.
[٤٩٣] ش: نفيتموه.
[٤٩٤] ق: فإما.
[٤٩٥] ش: له.
[٤٩٦] ش – حد البعض أن لا يكون عينه.
[٤٩٧] ق – هو.
[٤٩٨] ق – إن.
[٤٩٩] ش: قد.
[٥٠٠] ش – وإذا قلنا ليس بجوهر فقد أثبتنا كونه جسماً أو عرضاً.
[٥٠١] ش: أو.
[٥٠٢] ق: فامر.
[٥٠٣] ش: جسماً.
[٥٠٤] ق: و.

كونه ذاتًا مخصوصًا، كما نقول في السواد مثلا "إنه عرض ولون". فإن المفهوم من قولنا "لون" وراء المفهوم من قولنا "عرض"، وهو كونه عرضًا مخصوصًا.

قلنا: هل أشرتَ بقولك "ذات مخصوص" إلى معنى وراء الذات أم لا؟ إن قال: "لا"، فهو باطل لما مرّ، وإن قال: "نعم" فهو الذي نريده؛ بخلاف قولنا[٤٤٨] "لون" و"عرض" لأنهما /[١١٣و] اسمان لمعنى واحد، إلا أن أحدهما خاصّ والآخر عامّ. وهذا لأن قولنا "سواد" يفيد كونه عرضًا ولونًا، وقولنَا "عرض" لا يفيد كونه لونًا، لأنه ينبئ عن اللون وغيره، فهما عبارتان تتواردان[٤٤٩] على معنى واحد، وذلك ليس بممتنع.

أما قولنا "حي وعالم وقادر"[٤٥٠] فهذه عبارات يستفاد[٤٥١] بكل[٤٥٢] واحد منها معنى[٤٥٣] ما لا يستفاد بالأخرى، لا بطريق الخصوص ولا بطريق العموم. وبهذا يصحّ النفي بإحداهما والإثبات بالأخرى.[٤٥٤] فيقال[٤٥٥]: قادر ليس بعالم، عالم ليس بقادر، حي[٤٥٦] ليس بقادر ولا عالم. ولكل واحد من هذه الصفات خاصية غير خاصية الأخرى، وعليها دليل غير دليل الأخرى. فالحدوث دليل القدرة، والإحكام دليل العلم، والاختصاص ببعض الوجوه دليل الإرادة، فكيف تفيد[٤٥٧] إحداهما ما لا[٤٥٨] تفيد[٤٥٩] الأخرى؟

والثاني أن القادر منا قادر بقدرة، والعالم منا عالم بعلم، والحي منا حي بحياة، فليكن[٤٦٠] كذلك في الغائب، لأن الاستدلال بالشاهد على الغائب واجب، إذ[٤٦١] لا فرق بين الشاهد والغائب في أحكام الصفات والمقتضى لهما إنما تفترقان[٤٦٢] في الكمال والنقصان. ألا ترى أنا[٤٦٣] لو قدّرنا متحركًا في الغائب لكان متحركًا

[٤٤٩] ش: مترادفان، وفي هامش ش: متواردان (خ)
[٤٥٠] ش: عالم وقادر وحي.
[٤٥١] ق: مستفاد.
[٤٥٢] ق: لكل.
[٤٥٣] ش – معنى.
[٤٥٤] ش: بالآخر.
[٤٥٥] ش: يقال.
[٤٥٦] ش: وحي.
[٤٥٧] ش: يفيد.
[٤٥٨] ق – لا.
[٤٥٩] ش: يفيد.
[٤٦٠] ش + ثالثة.
[٤٦١] ش – إذ.
[٤٦٢] ش: يفترقان.
[٤٦٣] ش: أن.

بحركة. فكذا كونه قادرًا. وتحقيقه أن قولنا: "ذات ليس بعالم" نفي للعلم لا للذات، فقولنا: "ذات عالم" يكون إثباتًا بالعلم دون الذات، دل عليه أن قول القائل: "عالم لا علم له" تناقض؛ ولا فرق بين قوله "فلان غير عالم بهذا الأمر" وبين قوله "لا علم له بهذا الأمر"، فإذا ثبت كونه عالماً ثبت له العلم ضرورة. وإذا ثبت أن هذه الصفات معان[٤٦٤] وراء الذات، نقول: إنها قائمة بذات الله تعالى، لأنها لو لم تكن[٤٦٥] قائمة بذاته تعالى لم يجز وصف الله تعالى بهذه الصفات لعدم الاختصاص الموجب لذلك. والله الموفق./[١١٣ظ]

فصل في بيان قدم صفات الله تعالى

والدلالة على ذلك أنها[٤٦٦] لو لم تكن قديمة كانت محدَثة، ولو كانت محدثة لا يخلو إما أن كانت حادثة في ذات الله تعالى، أو في محلٍّ حادث، أو لا في محلّ. لا وجه إلى الأول، لأن ذات الله تعالى ليس محلاً للحوادث، لأن ذلك يؤدّي بكونه حادثًا. ولا وجه إلى الثاني، لأنه يوجب كون ذلك المحلّ موصوفًا بها، لأن اختصاصها بذلك المحلّ أبلغ. ولا وجه إلى الثالث، لأن المعنى الحادث من قبيل الأعراض، وقيام العرض بدون المحلّ محال، ولأنه لو كان كذلك لم يكن له اختصاص بذات الله تعالى، فلا يكون بإثبات الحكم له أولى من إثباته لغيره. وإذا بطلت[٤٦٧] هذه الأقسام تعيّن كونه قديمًا.

فصل في بيان أن[٤٦٨] هذه المعاني ليست عين الذات ولا غير الذات ولا بعض الذات

فأما الدلالة على أنها ليست عين الذات، ما ذكرنا أن المفهوم من قولنا "قادر"، "عالم" ليس عين[٤٦٩] المفهوم من قولنا "ذات"، ولأن المفهوم من القدرة ليس ما هو[٤٧٠]

[٤٦٤] ق: لمعان.
[٤٦٥] ق: لم يكن.
[٤٦٦] ش – أنها.
[٤٦٧] ش: بطل.
[٤٦٨] ق – أن.
[٤٦٩] ش – عين.
[٤٧٠] ش: غير.

بهذه الصفات. مثاله إذا قال الرجل[418] لغيره: "إذا[419] قلتُ زيدًا[420] فاعلم أني أريد أمرك بالقيام ونهيك عن الأكل والإخبارَ بكون عمرو في الدار"؛ ثم قال له: "زيد"، يفهم منه هذه المعاني ويقع هذا أمرًا ونهيًا وخبرًا. فإذا ثبت جواز ذلك في الشاهد فكذا في الغائب.

وأما[421] الشبهة الثالثة، قلنا: كلام الله تعالى صفته وهي قديمة وهي أزليّة[422]، وذات الله تعالى وصفاته القديمة لا يَرِد عليهما[423] التغيير والزمان، ولا يتصور فيه الماضي والحال والمستقبل، إنما التغيير والزمان يرد على هذه المحدَثات، فيصير مأمورًا به ومخبَرًا عنه بعد أن يكون.[424] فكلام الله تعالى في الأزل إخبار عن وجود هذه المحدثات حال وجودها[425]، وحال وجودها إخبار أنها موجودة، وبعد انقضائها[426] إخبار أنها كانت موجودة من غير تغيّر في نفس الكلام، كما نقوله[427] في علم الله تعالى. فإنا والخصوم مجمعون[428] على أنه تعالى عالم لم يزل؛ وعلم الله تعالى في الأزل بوجود آدم عليه السلام علمٌ بأنه[429] سيوجد حال وجوده، وحال وجوده علم بأنه موجود، وبعد موته علم بأنه كان موجودًا، من غير تغيير في ذات العلم، فكذا هذا في الكلام.

وأما تعلقهم بالآيات، قلنَا: هذه مسألة عقلية، والسبيل[430] فيها[431] العلم والقطع، فكيف يصح التمسّك بالظواهر المحتملة للتأويل فيها.[432] ثم نقول: قوله تعالى: ﴿إنَا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[433] ينصرف[434] إلى العبارات الدالّة على كلام الله تعالى، لأن كونه عربيًا صفة العبارة دون الكلام القائم في النفس.

---

[418] ق – الرجل.
[419] ش: إن.
[420] ق: زيد.
[421] ش: أما.
[422] ش – وهي أزلية.
[423] ق: عليه.
[424] ش: لم يكن.
[425] ش – حال وجودها.
[426] ش: انقضاء.
[427] ش: نقول.
[428] ق: مجموعون.
[429] ق: على أنه، ش: أنه.
[430] ق: والسقيل.
[431] ش – فيها.
[432] ش – فيها. وردت في هامش ق: ظواهر النصوص لا يوجب العلم القطعي، لأنه يحتمل أن يكون مشتركة المعاني كالصلاة والزكاة ونحوهما.
[433] سورة الزخرف، ٣/٤٣.
[434] ش: منصرف.

وكذا المراد من /[١١٢ظ] الذكر في الآية الثانية[435] هو العبارة والنظم. وقد قيل: إن المراد بهذا الذكر الرسول[436] المبعوث المذكِّر للخلق. فأما الإنزال[437] فقد قيل: إن المراد به[438] الآتي[439] بالقرآن وهو جبريل[440] صلوات الله عليه، أو نقول: المراد منه إنزال[441] هذه العبارات الدالّة على الكلام وهي محدثة عندنا. وأما قوله تعالى: ﴿كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولاً﴾[442]، فالمراد منه الموعود. وعلى[443] هذا الوجه نجيب عن كل ما يتعلقون به من هذه الآيات. وبالله التوفيق.

فصل في بيان[444] أن الله تعالى موصوف بهذه الصفات بمعان وراء الذات قائمة[445] به

وقد[446] خالفَنا فيه المعتزلة، فإنهم قالوا بأن الله تعالى موصوف بهذه الصفات لذاته، فهو تعالى قادر لذاته عالم لذاته حي لذاته. وعندنا أن الله تعالى موصوف بهذه الصفات لمعان وراء ذاته قائمة بذاته، فإنه قادر[447] بقدرة عالم بعلم حي بحياة، وكذا في سائر الصفات.

والدلالة على ذلك من وجهين. أحدهما أن قولنا "ذات" يفهم منه معنى، وقولنا "قادر" يفهم منه معنى لا يفهم من قولنا "ذات". لأنه لو كان المفهوم من قولنا "قادر" ما هو المفهوم من قولنا "ذات" لكان قول القائل "ذات قادر" بمنزلة قول القائل "ذات ذات"، وذلك باطل. فثبت أن القدرة أمر ورآء الذات يوصف به الذات.

فإن قيل: نعم، المفهوم من قولنا "قادر" وراء المفهوم من قولنا "ذات"، وهو كونه ذاتًا مخصوصًا. فقولنا "ذات" مطلقًا يفيد كونه ذاتًا مطلقًا، وقولنا "ذات قادر" يفيد

---

[435] يريد المؤلف قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم من ذِكرٍ من رَبِّهِمْ﴾ (سورة الأنبياء، ٢/٢١).
[436] ق: للرسول.
[437] يريد المؤلف قوله تعالى: ﴿إنا أنزَلنَاه قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (سورة يوسف، ٢/١٢).
[438] ق – به.
[439] ش: الآي.
[440] ش: جبرائيل.
[441] ش: الإنزال.
[442] سورة المزمل، ١٨/٧٣.
[443] ش: على.
[444] ش – بيان.
[445] ش: القائمة.
[446] ش + وقد.
[447] ش + فإنه قادر.
[448] ش – قولنا.

يصير ذات الله تعالى محلّ الحوادث والأعراض، وذلك باطل على ما مرّ. وإذا بطلت هذه الأقسام ثبت أن كلام الله تعالى معنىً قديم قائم بذاته، كالقدرة والحياة وغيرهما.

والخصوم تعلقوا بشبه. منها أن الكلام في الشاهد عبارة عن الحروف المنظومة والأصوات المقطّعة، فكذا في الغائب. وهذا لا يكون قديما، فيكون حادثا ضرورة. ولئن قالوا بأن الكلام شيء آخر غير ذلك، فهو غير معقول لا[391] شاهدًا ولا غائبًا. ومنها أن كلام الله تعالى لو كان قديمًا لكان[392] واحدًا ضرورةً والكلام الواحد كيف يكون أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبارًا ووعدًا ووعيدًا وناسخًا ومنسوخًا، فيكون حادثًا ضرورةً، حتى يتعدد[393] بتعدد هذه[394] المعاني. ومنها أن كلام الله تعالى لو كان قديمًا يؤدّي إلى الكذب والمحال على الله تعالى، وإنه باطل. بيانه أن الله تعالى أمر موسى عليه السلام بخلع النعلين بقوله تعالى: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾[395] فلو كان كلامه قديمًا كان هذا أمرًا لموسى في الأزل بخلع النعلين عند عدم موسى وعدم النعل، وذلك محال. وكذا قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[396]، أخبر أنه كلّم موسى، ولو كان /[111ظ] كلامه قديمًا كان إخبارًا[397] في الأزل أنه كلّم موسى[398] قبل وجوده، وأنه كذب. وكذا قوله تعالي: ﴿فَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾[399]، والإخبار بعصيان آدمَ قبل وجُوده كذب ومحال، وذا لا يجوز على الله تعالى. ومنها تعلقهم بالآيات[400] نحو قوله تعالى: ﴿إنا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[401]، والجعلُ والخلقُ سواء.[402] وقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾[403]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[404]، والإنزال يكونُ للحادث. وقوله تعالى: ﴿كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولاً﴾[405] إلى غير ذلك من الآيات.

[391] ش – لا.
[392] ش: كان.
[393] ش: يتعد.
[394] ش: هذا.
[395] سورة طه، ٢٠/١٢.
[396] سورة النساء، ٤/١٦٤.
[397] ش – ولو كان كلامه قديماً كان إخباراً.
[398] ش – أنه كلم موسى.
[399] سورة طه، ٢٠/١٢١.
[400] ش + القرآن.
[401] سورة الزخرف، ٤٣/٣.
[402] ش + واحد.
[403] سورة الأنبياء، ٢١/٢.
[404] سورة يوسف، ١٢/٢.
[405] سورة المزمل، ٧٣/٨١. وفي نسخة ش: استشهد بآية: ﴿وكان وعداً مفعولاً﴾ في سورة الإسراء، ١٧/٥.

الجواب: أما الشبه الأولى، قلنَا: الكلام في الشاهد والغائب ليس هو الحروف والأصوات، بل هو معنى قائمٌ بالذات يصير الذات[406] به متكلمًا. وهذه الحروف والأصوات دلالات عليه. والدلالة على ذلك العرفُ ودلالة العقل. أما العرف فلأن أهل العرف يجعلون الكلام معنى قائمًا[407] في النفس والقلب. قال القائل:

"إنَّ الْكَلاَمَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلاً".[408]

والذي في الفؤاد معنى وراء[409] الحروف والأصوات. وكذا يقال: "هَيّأتُ في نفسي كلامًا أريد أن أتكلم به"، ويقال: "في نفس فلان كلام يريد أن يعبّر[410] عنه".

وأما[411] دلالة العقل فهو[412] أن هذه الأصوات[413] إذا وجدت[414] ممن يدل على معنى في النفس يسمى كلامًا ويقع كلامًا. وإذا وجدت ممن لا يدل على معنى في النفس لا يكون كلامًا ولا يسمى به، فثبت أن الكلام في الشاهد معنى في النفس وراء هذه الحروف والأصوات. وإنما الحروف والأصوات دلالات عليه، وكذا في الغائب.

وأما[415] الشبهة الثانية، قال بعض شيوخنا رحمهم الله بأن[416] الله تعالى آمر وناه مخبر ومستخبر في الأزل، وهذه الأوصاف ليست عين الذات ولا غيره. وكذا كل واحدً من هذه الصفات ليست عين الأخرى ولا غيرها لما نذكره في الصفات مع الذات، وعلى هذا لا يؤدّي إلى كون الكلام الواحد أمرًا ونهيًا وخبرًا. ثم نقول: لم لا يجوز أن يكون الكلام الواحد أمرًا ونهيًا وخبرًا؟ /[112و] بيانه أن الكلام ليس بأمر أو نهي أو خبر باعتبار ذاته، بل هو أمر لإرادة كونه أمرًا ونهي لإرادة كونه نهيًا، وكذا في الخبر. والكلام الواحد جاز أن يراد به الأمر بالشيء والنهي عن شيء آخر والإخبار[417] عن شيء ثالث. فيقع موصوفًا

[406] ش – يصير الذات.
[407] ش – قائماً.
[408] يُنسب البيت إلى الأخطل. انظر: تبصرة الأدلة للنسفي، ٢٨٣؛ والبداية للصابوني، ٣٦؛ وإتحاف السادة للزبيدي، ٢/١٤٦.
[409] ش: قرر.
[410] ق: يعتبر.
[411] ش: أما.
[412] ش – فهو.
[413] ق: والأصوات.
[414] ق: وقعت.
[415] ش: أما.
[416] ش: أن.
[417] ق: وإخبار.

والثاني أن الله تعالى أحدث[٣٦٦] العالم على شكل خاصّ، على هيئة مخصوصة في وقت خاصّ، مع جواز أن يكون على شكل آخر وهيئة أخرى في وقت آخر. وما هذا حاله لا بد له من مخصّص، وليس ذلك المخصّص ذاته وقدرته وعلمه، لأن هذه الأشكال والهيئات والأوقات بالإضافة إلى ذات القديم وقدرته وعلمه سواء، فلا بد من أمر آخر وليس ذلك إلا كونه مريدًا.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتم في جانب القدرة والعلم[٣٦٧] ينقلب عليكم في جانب الإرادة، لأن كل هذه الأشكال والهيئات والأوقات بالإضافة إلى إرادة الله تعالى سواء لجواز[٣٦٨] أن يريد خلاف ذلك، ومع ذلك أحلتم به على إرادته[٣٦٩]، فهلاّ[٣٧٠] جوّزتم مثل ذلك في القدرة؟

قلنا[٣٧١]: هذا السؤال في وصفه[٣٧٢] فاسد، لأن الإرادة ليست إلا الأمر الذي يوجب[٣٧٣] تخصيص /[١١٠ظ] أحد المقدورين بالوجود. فقول القائل بأن الإرادة لِم أوجبت تخصيص أحد المقدورين بالوجود[٣٧٤]؟ بمنزلة قول القائل العلم لِم أوجب كون الذات عالماً، والحركة لِم أوجبت كون الذات متحركًا؟ وأنه فاسد. وبالله التوفيق.

وأما[٣٧٥] الدعوى[٣٧٦] السابعة فالدلالة على كونه تعالى متكلمًا على نحو ما ذكرناه[٣٧٧] في كونه سميعًا بصيرًا، لأنه ثبت أنه[٣٧٨] تعالى حي لا آفة به، غير موصوف بأضداد الكلام لأنها نقائص، فثبت كونه متكلمًا ضرورةً، كالحي القادر منا إذا لم تكن[٣٧٩] به آفة ونقصان من الطفولية والبهيمية والخرس يكون متكلمًا ضرورةً. ثم بعد هذا اختلفوا، قال بعض المعتزلة بأنه[٣٨٠] متكلم لذاته كما قالوا في سائر الصفات. وقال

٣٦٦ ش: فأحدث.
٣٦٧ ش: العلم والقدرة.
٣٦٨ ق: الجواز.
٣٦٩ ق: الإرادة.
٣٧٠ ق: فهذا.
٣٧١ ق + قلنا.
٣٧٢ ش: منعه.
٣٧٣ ق: توجب.
٣٧٤ ق – بالوجود.
٣٧٥ ش – أما.
٣٧٦ ش: دعوى.
٣٧٧ ق: ذكرنا.
٣٧٨ ش – أنه.
٣٧٩ ق: يكن.
٣٨٠ ق: فإنه.

عامّة المعتزلة: إنه متكلم بكلام حادث، وقالُوا بأن القرآن كلام الله تعالى وأنه مخلوق محدث.

وقال أهل الحق[٣٨١] بأن[٣٨٢] الله تعالى متكلم بكلام قديم قائم بذاته. والقرآن كلام الله تعالى وإنه غير مخلوق. وهو مكتوب في المصاحف مقروءٌ بالألسنة محفوظ في القلوب غير حالّ فيها. كما نقول: إن الله تعالى مذكور بالألسنة معلوم في القلوب معبود في المحاريب غير حالّ فيها. والمراد بقولنا: القرآن كلام الله تعالى المقروءُ دون القراءة التي هي فعل العبد، لأن القرآن في اللغة وإن[٣٨٣] كان عبارةً عن القراءة حقيقةً[٣٨٤] جاز أن يذكر ويراد به المقروء. وعلى هذا قال بعض مشائخنا رحمهم الله: لا يجوز أن يقول قائل بأن القرآن غير مخلوق، ولكن يجب أن يقول بأن[٣٨٥] القرآن الذي هو كلام الله تعالى غير مخلوق. هذا هو بيان المذاهب.

[إبطال شبه القائلين بحدوث كلام الله تعالى]

وأما الكلام على قول من[٣٨٦] يقول بأن الله تعالى متكلم لذاته سنذكره في سائر الصفات إن شاء الله تعالى.[٣٨٧] والكلامُ على قول[٣٨٨] مَن يقول بأنه متكلم بكلام حادث، أن نقول بأن كلام الله تعالى لو /[١١١و] كان حادثًا لا يخلو إما أن يكون حادثًا لا في محلّ، أو في[٣٨٩] محلّ آخر وراء ذات الله تعالى، أو في ذاته تعالى. لا وجه إلى الأول، لأن الكلام الحادث من جنس كلام الناس وأنه من قبيل الأعراض، وقيام العرض في غير محلّ محال؛ ولأنه لو كان لا في محلّ لم يكن له اختصاص لمتكلم دون متكلم، فلا يوجب كونه تعالى متكلمًا دون غيره. ولا وجه إلى الثاني، لأنه لو كان كذلك لأوجب كون ذلك المحلّ متكلمًا، لأن اختصاصه بالمحلّ الذي قام به أبلغُ وجوه الاختصاصات، وكان إثبات[٣٩٠] الحكم له أولى. ولا وجه إلى الثالث، لأنه

٣٨١ يريد أهل السنة والجماعة. وسبق التعريف بهم آنفاً.
٣٨٢ ش – بأن.
٣٨٣ ش: إن.
٣٨٤ ق: ليكون؛ ش: لكن.
٣٨٥ ش – بأن.
٣٨٦ ش – من.
٣٨٧ ش – إن شاء الله تعالى.
٣٨٨ ش – قول.
٣٨٩ ش – في.
٣٩٠ ق: بإثبات.

"قَد اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى الْعِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقٍ"[٢٨٨]،

والمراد منه الاستيلاء. وأما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ﴾[٢٨٩]، ونحو ذلك، فالمراد منه ظهور آثار ألوهيته في السماء والأرض لا وجود[٢٩٠] ذاته فيهما[٢٩١]، / [١٠٨و]. وأما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[٢٩٢]، والمراد[٢٩٣] فيه[٢٩٤] التعلّي[٢٩٥] والتفوّق من حيث الاقتدار والقهر والغَلَبة، كما يقال: "فوق كل يد يدٌ أخرى". وأما الإنزال فالمراد منه نزول الآي[٢٩٦] بالقرآن وهو جبريل[٢٩٧] عليه السلام، لأنه نزل من السماء، والله تعالى هو الذى أمره بالنزول إلينا[٢٩٨]، وذا لا يقتضي كونه تعالى في جهة.

وأما الشبهة العقلية فالجواب عنها على نحو ما ذكرنا أن كل موجودين[٢٩٩] يجوز عليهما الاتصال والمباينة، والجهات لا بد من[٣٠٠] أن يكون أحدهما مباينًا للآخر او متصلاً به وفي جهة من جهاته، والله تعالى يستحيل عليه ذلك لما ذكرنا من الدلالة العقلية. وبالله التوفيق.

فصل في بيان أن صانع العالم لا يشبه العالم ولا شيئًا منه

والدلالة[٣٠١] على ذلك أن المتشابهين هما المتماثلان، والمتماثلان كل موجودين يسدّ أحدهما مسدّ صاحبه ويقوم مقامه وينوب منابه. ولهذا إذا[٣٠٢] اعتقد الواحد منّا

---

[٢٧٩] سورة الزخرف، ٨٤/٤٣.
[٢٨٠] سورة الأنعام، ١٨/٦، ٦١.
[٢٨١] ش – ومنها.
[٢٨٢] سورة يوسف، ٢/١٢.
[٢٨٣] ش: أما.
[٢٨٤] ق: فهو.
[٢٨٥] ش + من.
[٢٨٦] ق: الجواب.
[٢٨٧] ق + لا.
[٢٨٨] أنشد في بشر بن مروان، اختلف في أنه للبُعيث أم للأخطل. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٨٤؛ و*البداية* للصابوني، ٢٤؛ و*إتحاف السادة* للزبيدي، ١٠٦/٢.
[٢٨٩] سورة الزخرف، ٨٤/٤٣.
[٢٩٠] ق: بوجود.
[٢٩١] ق: فيها.
[٢٩٢] سورة الأنعام، ١٨/٦، ٦١.
[٢٩٣] ش: والمراد.
[٢٩٤] ش: منه.
[٢٩٥] ق: التغلي.
[٢٩٦] ش: الآي.
[٢٩٧] ش: جبرائيل.
[٢٩٨] ش – إلينا.
[٢٩٩] ق: مودين.
[٣٠٠] ش – من.
[٣٠١] ش: الدلالة.
[٣٠٢] ش – إذا.

هي[٣٤٧] تقرب منه ولا تعلمها[٣٤٨]، وقد يرى الأشياء التي بين يديه عند فتح عينيه ولا يحصل له العلم بذلك، وهذا يوجب المغايرة بينهما. وقد ثبت كونه تعالى متعاليًا[٣٤٩] عن النقائص والآفات، فثبت كونه سميعًا بصيرًا. هذا وقد دلت دلالة من حيث[٣٥٠] السمع /[١١٠و] على كونه تعالى سميعًا بصيرًا، لأن الله تعالى وصف نفسه في غير آي من كتابه[٣٥١]، نحو قوله تعالى ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[٣٥٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾[٣٥٣] إلى غير ذلك.

وأما كونه حكيمًا فالحكمة إما أن تكون[٣٥٤] عبارةً عن العلم كما قال ابن الأعرابي:[٣٥٥] إن الحكمة نوع علم، فإذا ثبت كونه عالمًا[٣٥٦] ثبت[٣٥٧] كونه حكيمًا.[٣٥٨] وإما أن تكون[٣٥٩] عبارة عن الإحكام والإتقان، فكان الحكيم بمعنى المحكم. فإذا ثبت كونه[٣٦٠] قادرًا على الأفعال المحكمة المتقنة ثبت كونه حكيمًا، فإنما لَمْ[٣٦١] نذكر له فصلاً على حدة لهذا المعنى. وبالله التوفيق.

وأما[٣٦٢] الدعوى[٣٦٣] السادسة، فالدلالة[٣٦٤] على كونه مريدًا من وجهين.[٣٦٥] أحدهما أنه لو لم يكن مريدًا لا يكون مختارًا، ولو لم يكن مختارًا لكان مضطرًا، إذ لا واسطة بين الاختيار والاضطرار. والله تعالى لا يجوز أن يكون مضطرًا لأنه أمارة العجز، فيكون مختارًا، وإذا كان مختارًا كان مريدًا، إذ الاختيار والإرادة واحد.

---

[٣٤٧] ش – هي.
[٣٤٨] ش: يعلمها.
[٣٤٩] ش: متعالي.
[٣٥٠] ش – من حيث.
[٣٥١] ق – سميعاً بصيراً لأن الله تعالى وصف نفسه في غير آي من كتابه.
[٣٥٢] سورة الشورى، ١١/٢٤.
[٣٥٣] سورة الحج، ٧٥/٢٢؛ سورة المجادلة، ١/٥٨.
[٣٥٤] ش: يكون.
[٣٥٥] هو أبو عبد الله محمد بن زياد المعروف بابن الأعرابي، من أهل الكوفة، راو وعالم في اللغة، كان أحولا، وأبوه مولى للعباس بن محمد بن علي الهاشمي، ومن أساتذته الكسائي وطلابه ثعلب وابن سكيت وابن قتيبة، توفي سنة ٢٣١هـ/٨٤٦م. انظر *تاريخ البغداد* للخطيب البغدادي، ٢٨٢/٥.
[٣٥٦] ق – فإذا ثبت كونه عالماً.
[٣٥٧] ق: فأثبت.
[٣٥٨] نقله أيضاً أبو المعين النسفي في *تبصرة الأدلة*، ٣٨٤.
[٣٥٩] ش: يكون.
[٣٦٠] ش – كونه.
[٣٦١] ش – لم.
[٣٦٢] ش: أما.
[٣٦٣] ش: دعوى.
[٣٦٤] ش: الدلالة.
[٣٦٥] ق: وجهان.

والقدم، ووجود العالم وصفاته بطريق الجواز والحدوث، فكيف يسدّ أحدهما مسدّ الآخر؟ وكذا[٣١١] اسم الشيء، لأن "الشيء" عبارةٌ عن الموجود، وقد ذكرنا أنه لا مشابهة بينهما في الوجود. وبالله التوفيق.

فصل في الأسماء والصفات

اعلم أن النّاس في الأسماء والصفات على أقوال. زعم بعض الفلاسفة والباطنية[٣١٢] أن الله تعالى لا يسمى باسم، ولا يوصف بوصف، لا يقال بأنه "شيء" ولا "لا[٣١٣] شيء"، ولا موجود ولا غير موجود، ولا قادر ولا غير قادر، وكذلك في[٣١٤] سائر الصفات.

وقال بعض المعتزلة[٣١٥] بأنه تعالى يوصف بهذه الصفات بمعنى نفي أضدادها لا بمعنى إثبات هذه الصفات فيه، فإنهم قالوا بأنه حي بمعنى نفي الموت عنه، وقادر بمعنى نفي العجز عنه، وعالم بمعنى نفي الجهل عنه. وقال عامّة المعتزلة: إن الله تعالى موصوف بهذه الصفات وهي راجعة إلى ذاته، فهو حي لذاته قادر لذاته عالم لذاته إلى سائر الصفات.

وقال أهل السنّة والجماعة: إن الله تعالى موصوف بهذه الصفات على التحقيق، وإنه موصوف بها بمعان قديمة وراء ذاته قائمة بذاته، فهو حي بحياة قديمة قائمة بذاته، قادر بقدرة قديمة قائمة بذاته. وهذه الصفات ليست غير[٣١٦] الذات ولا عين[٣١٧]

[٣١١] ش: وكذلك.

[٣١٢] فرقة من غلاة الشيعة، ظهرت بدعوة جماعة، منهم ميمون بن ديصان القداح ومحمد بن الحسين الدندان وحمدان قرمط وغيرهم. وهم أباحوا جملة اللذات والشهوات، ونكاح البنات والأخوات وأسقطوا فرائض العبادات، وتأولوا أركان الشريعة. انظر: *الفرق بين الفرق* للبغدادي، ٢١٣-٢٣٧؛ *والتبصير في الدين* للإسفرائيني، ١٤٠-١٤٧؛ *وفضائح الباطنية* للغزالي، ١-٦.

[٣١٣] ق - لا.

[٣١٤] ش - في.

[٣١٥] أصحاب واصل بن عطاء، ويسمون بالمعتزلة لاعتزال واصل عن مجلس حسن البصري رحمه الله عنه. ويسمون أهل العدل والتوحيد أيضاً لأنهما من أصولهم، ويلقبون بالقدرية لنفيهم القدر. انظر *والفرق بين الفرق* للبغدادي، ٧٨-٨١؛ *والملل والنحل* للشهرستاني، ١/٤٣-٤٦.

[٣١٦] ش: عين.

[٣١٧] ش: غير.

الذات، وكذا هذا في سائر الصفات. [١٠٩و] فنبيّن أن الله تعالى موصوف بهذه الصفات على التحقيق ونبيّن أن الله تعالى موصوف بها بمعان قائمة به، ونبيّن أن تلك المعاني قديمة، ونبيّن أنها ليست غير[٣١٨] الذات ولا عين[٣١٩] الذات. أما الأول فهو يشتمل على سبع دعاوى، ندّعي أنه تعالى قادر، عالم، حي، سميع، بصير، مريد، متكلم.[٣٢٠]

أما الدعوى الأولى، فالدلالة على كونه قادرًا أن القادر هو المختصّ بحال يصحّ منه الفعل، والله تعالى قد صحّ منه الفعل، لما[٣٢١] ذكرنا أن العالَم محدَث بإحداثه، فإذا صحّ منه الفعل كان قادرًا ضرورةً. تحقيقه أن التفرقة ثابتة بين من يتأتّى منه الفعل كالصحيح، وبين من لا يتأتّى منه الفعل كالمريض المشرف على الهلاك؛ فلا بُدّ من أمر فارق[٣٢٢]، وإلا لم يكن هذا بصحة الفعل[٣٢٣] منه والآخر بتعذّر الفعل منه[٣٢٤] أولى من القلب، وليس ذلك الأمر إلا كونه قادرًا. فإذا صحّت هذه الدلالة في الشاهد، وصحة الفعل موجودة في حقه تعالى ثبت كونه قادرًا ضرورةً. وبالله التوفيق.

أما[٣٢٥] الدعوى الثانية، الدلالة على كونه عالمًا أنه وُجدت منه الأفعال المحكمة المتقنة، ونعني[٣٢٦] بالإحكام والإتقان وجودها على ترتيب[٣٢٧] خاصّ ونظام مخصوص، ومن هذا حاله لا بُدّ من كونه عالماً. فإنا نرى في الشاهد قادرين يوجد من أحدهما الأفعال المُحكمة المتقنة كالكتابة والصياغة ونحو[٣٢٨] ذلك، ولا يتأتّى من الآخر مع استوائهما في القدرة. فلا بد من[٣٢٩] أن يفارق أحدهما صاحبه بأمر مّا على ما مرّ، وليس ذلك إلا كونه عالمًا على ما مرّ.[٣٣٠] ومعلوم أن ما وجد من الأفعال المحكمة المتقنة من الله تعالى أكثر ممّا وُجدَ من العباد، فثبت كونه عالماً. وبالله التوفيق.

[٣١٨] ش: عين.

[٣١٩] ش: غير.

[٣٢٠] ش: متكلم مريد.

[٣٢١] ش: على ما.

[٣٢٢] ش - فارق.

[٣٢٣] ق: بقبحه العقل.

[٣٢٤] ش: عليه.

[٣٢٥] ق: فأما.

[٣٢٦] ش: نعني.

[٣٢٧] ش: تركيب.

[٣٢٨] ش: وغير.

[٣٢٩] ش - من.

[٣٣٠] ش - على ما مر.

أما[٣٣١] الدعوى الثالثة، الدلالة على كونه حيًا أنه ثبت كونه قادرًا[٣٣٢] عالمًا على ما مرّ، ومن هذا حاله /[١٠٩ظ] لا بدّ أن يفارق الجماد الذي يستحيل أن يكون قادرًا عالمًا بأمر ما، وليس ذلك إلا كونه حيًا.

فإن قيل: لِم قُلتم[٣٣٣] بأن[٣٣٤] الحياةَ أمر آخر[٣٣٥] وراء القدرة، وما أنكرتم أن الحياة والقدرة واحدة، إلا أن العبارة قد اختلفت[٣٣٦]؟

قلنا: الحياة أمر آخر وراء القدرة، لأن الحياة صفة واحدة متفقة في الأحياء، والقدرة مختلفة في القادرين. ألا ترى[٣٣٧] أن زيدًا يقدر على فعل لا يقدر عليه عمرو[٣٣٨] مع اتّفاقهما في وصف الحياة، فعُلِم أن الحياة أمر آخر وراء القدرة به يصير الذات بحال يصحّ كونه قادرًا، على خلافَ الجماد. وبالله التوفيق.

وأما الدعوى[٣٣٩] الرابعة والخامسة، الدلالة على أن الله تعالى سميع بصير أنه ثبت كونه حيًا عالمًا قادرًا على ما ذكرنا، والحي العالم إن[٣٤٠] لم يكن سميعًا بصيرًا يكون موصوفًا بضرب آفة ونُقصان، والله سبحانه وتعالى يتعالى عن الآفات والنقائص[٣٤١]، فثبت كونه سميعًا بصيرًا.

فإن قيل: لم قلتم[٣٤٢] بأن[٣٤٣] السمع والبصر أمران وراء العلم والحياة؟ وما أنكرتم أنهما العلم أو الحياة إلا أن العبارة قد اختلفت.[٣٤٤]

قلنا: السمع والبصر أمران[٣٤٥] وراء العلم والحياة. أما الحياة فلأن الواحد منّا قد يكون حيًا ولا يكون سميعًا بصيرًا، على مثال ما قلنا في القدرة مع الحياة. وأما العلم فلأن العلم بالشيء قد يحصل[٣٤٦] بدون السمع والبصر، كالعلم بغير المسموعات والمرئيات؛ والسمع والبصر يوجدان بدون العلم، فإن النائم قد يسمع الأصوات التي

---

[٣٣١] ق: وأما.
[٣٣٢] ش – قادراً
[٣٣٣] ق: قلت.
[٣٣٤] ق: إن.
[٣٣٥] ق – آخر.
[٣٣٦] ش: اختلف.
[٣٣٧] ق: نرى.
[٣٣٨] ق: عبد.
[٣٣٩] ش: دعوى.
[٣٤٠] ش: إذا.
[٣٤١] ش: النقصان.
[٣٤٢] ق: قلت.
[٣٤٣] ش: إن.
[٣٤٤] ش: اختلف.
[٣٤٥] ش: أمر.
[٣٤٦] ش: حصل.

كون[٣٠٣] الشيء سادًّا مسدّ غيره نائبًا منابه يُطلق اسمَ المثل عليه، وإذا لم يعتقد ذلك فيه[٣٠٤] لا يُطلق اسمَ المثل عليه، ولهذا لا يثبت بأحد اللفظين وينتفي[٣٠٥] بالآخر.

إذا ثبت هذا نقول: الشيء إنما يسدّ مسدّ غيره لمشاركته ايّاه في صفاته، وإن كان يشاركه في جميع صفاته كان مثلاً له من كل وجه، وإن كان يشاركه في بعض صفاته كان مثلاً له من وجه ولكنَ بشرط أن يشاركه في تلك الصفة من كل وجه ويتساويا[٣٠٦] في تلك الصفة، إذ لو كان بينهما تفاوت في تلك الصفة لا يسدّ أحدهما مسدّ الآخر فلا يقوم مقامه. والله تعالى لا يشارك الجواهر والأجسام والأعراض في جميع الصفات النفسية ككونه جوهرًا[٣٠٧] ومتحيزًا ومتحركًا ومتركبًا[٣٠٨] وكون العرض عرضًا، وغيرِ النفسية لما مرّ من قبل؛ ولا يشاركها في بعض الصفات أيضًا لأن كل صفة لله تعالَى فهي قديمة واجبة الوجود، /[١٠٨ظ]، وكل صفة للجواهر والأجسام والأعراض حادثة دالّة على حدوثها، فانتفى عنه تعالى شبه الأجسام والأعراض ضرورةً. وبالله التوفيق.

فصل [في جواز أن يقال بأن الله شيء]

وبهذا يبطل قول القرامطة[٣٠٩] والجهمية[٣١٠] والأوائل من الفلاسفة أن صانع العالَم لا يوصف بكونه شيئًا وموجودًا وحيًا وعالمًا وقادرًا، خوفًا عن لزوم التشبيه، لما ذكرنا أن المتماثلين ما يسدّ أحدهما مسدّ الآخر. ووجود الصانع وصفاته بطريق الوجوب

---

[٣٠٣] ش – كون.
[٣٠٤] ش: منه.
[٣٠٥] ق: وينفي.
[٣٠٦] ش: تساويا.
[٣٠٧] ش + ومركباً.
[٣٠٨] ش – متحركاً ومتركباً.
[٣٠٩] وهم أصحاب حمدان قرمط من الباطنية، لقب بذلك لقرمطة في خطه أو في خطوه، فكان في ابتداء أمره أكاراً من أكرة سواد الكوفة. انظر: *الفرق بين الفرق* للبغدادي، ٢١٣؛ و*التبصير في الدين* للإسفرائيني، ١٤١.
[٣١٠] الجهمية أصحاب جهم بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة، ظهر بترمذ وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرو في آخر عهد بني أمية. وهم وافقوا المعتزلة في نفي الصفات، وقالوا بالإجبار والاضطرار في الأعمال، وأنكروا الاستطاعة كلها، وزعموا أن الجنة والنار تفنيان، وأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به فقط. انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ١/٨٦–٨٨.

لتغير عمّا كان عليه، والتغير من أمارات الحدث[٢٥٨]، وصانع العالم قديم فبطل كونه في مكان. ولأنه لو كان متمكنًا في مكان[٢٥٩] /[١٠٧و] لا يخلو إما أن يكون أكبر منه أو أصغر منه أو مثله في المقدار، وكل ذلك يؤدّي بالنهاية والتبعض[٢٦٠] وهو من أمارات الحدث؛ ولأنه لو كان متمكّنًا في مكان لا بد أن يكون بجهة[٢٦١] من ذلك المكان، إذ لا يُعقَل متمكّن في مكان ولا يكون في جهة من جهات ذلك المكان، فإذا بطل كونه في جهة بما ذكرنا بطل كونه في مكان.

فإن قيل: متى نفيتم الباري عن الجهات والأمكنة كلها ونفيتم كونه جسمًا وجوهرًا وعرضًا فقد نفيتموه أصلاً، إذ لا مبالغة في نفي الشيء في الشاهد أكثر من أن ينفى عن الجهات والأماكن كلها وأن ينفى[٢٦٢] عنه كونه جسمًا وعرضًا وجوهرًا.

قلنا: كل ما يتصوّر عليه الجهات والمكان فنفيه عن الجهات والأماكن كلّها نفي له أصلاً، وكذلك الحادث الذي لا يخلو من أن يكون جسمًا أو جوهرًا[٢٦٣] أو عرضًا، فنفي هذه الصفات عنه نفي له أصلاً. أما الموجود الذي يستحيل عليه الجهات والمكان ويستحيل كونه جسمًا أو[٢٦٤] جوهرًا أو[٢٦٥] عرضًا فنفيه عن الجهات والأمكنة ونفي صفات الحدوث عنه لا يكون نفيًا له. فنحن ندعي وندل على أن صانع العالم موجود، يستحيل عليه الجهات والأماكن وأن يكون جسمًا وجوهرًا وعرضًا، فنفي هذه الصفات عنه كيف يكون نفيًا له. والدلالة عليه ما تقدّم أن العالم محدث وأنه لا بد له من محدث قديم مخالف له، إذ لو كان مماثلاً له لكان[٢٦٦] حادثًا مشاركًا في الحاجة إلى المحدث وذلك باطل.

فإن قيل: وجود شيء[٢٦٧] ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في جهة ولا في مكان ولا[٢٦٨] يدخل تحت الوهم[٢٦٩] ولا يتصوّر[٢٧٠] في الذهن فلا يمكن إثباته.[٢٧١]

[٢٥٨] ش: الحدوث.
[٢٥٩] ش – في مكان.
[٢٦٠] ش: والتبعيض.
[٢٦١] ش: في جهة.
[٢٦٢] ش: تنفى.
[٢٦٣] ش – أو جوهراً.
[٢٦٤] ق: وفي؛ ش: و.
[٢٦٥] ش: و.
[٢٦٦] ش: كان.
[٢٦٧] ش: الشيء.
[٢٦٨] ش: لا.
[٢٦٩] الوهم هو قوة جسمانية للإنسان محلها آخر التجويف الأوسط من الدماغ، من شأنها إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسة كسخاوة زيد

قلنا: الوهم من نتائج الحسّ، فما هو محسوس يدخل تحت الوهم وما ليس بمحسوس لا يدخل تحت الوهم، وثبوت الصانع معقول غير محسوس. ويجوز أن يكون الشيء /[١٠٧ظ] معقولاً وإن لم يكن محسوسًا ولا يدخل تحت الوهم، كالعقل في الآدميّ والعلم والقدرة، والوهم في[٢٧٢] نفسه ليس بمفهوم[٢٧٣] وهو معلوم بدلالة العقل. والجملة في ذلك أن الدلالة قد دلت على ثبوت الصانع وقدمه على ما مرّ، وقد دلت الدلالة أيضًا على كونه مخالفًا للحوادث غير قابل لهذه الصفات، فيجب إثباته كذلك وإن لم يدخل تحت الوهم.

والخصوم تعلقوا بآيات من كتاب الله تعالى وشبهة عقليّة.[٢٧٤] أما الآيات[٢٧٥] فمنها قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَن عَلَى الْعَرْش اسْتَوَى﴾[٢٧٦]، ومنها قوله تعالى: ﴿ثمّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[٢٧٧]، والاستواء هو التمكّن، ومنها قوله تعالى: ﴿أَأَمنتُمْ مَنْ فِى السَّمَاءِ﴾[٢٧٨]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذي فِى السَّمَاء إلَهٌ وَفِى الأَرْض إلَهٌ﴾[٢٧٩]، ومنها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[٢٨٠]، ومنها[٢٨١] قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾[٢٨٢]، والإنزال إنما يكون من جهة فوق. وأما[٢٨٣] الشبهة العقليّة فهي[٢٨٤] أن الله تعالى موجود والعالم موجود، وكل[٢٨٥] موجودين لا يكون أحدهما قائمًا بصاحبه قيام العرض بمحلّه، فلا بد أن يكون أحدهما مباينًا لصاحبه أو متصلاً [أو موافقًا] به، وفي ذلك إثبات الجهة ضرورة.

والجواب[٢٨٦]، أما الآيات قلنا: هذا من باب العقليّات، والسبيل فيها القطع والعلم، فلا يصحّ الاستدلال بالظواهر المحتملة للتأويل. ثم نقول: متى قامت الدلالة العقليّة على نفي الجهة والمكان على ما مرّ، فلا بد لهذه الآيات من تأويل صيانةً للدلائل عن التناقض. فنقول: أما الاستواء فالمراد منه الاستيلاء والاقتدار، لأن الاستواء[٢٨٧] يذكر ويراد به ذلك. قال القائل:

وشجاعته. انظر: *التعريفات* للسيد الشريف الجرجاني، «وهم».
[٢٧٠] ش: ولا يتصوره.
[٢٧١] ش: إثباتها.
[٢٧٢] ق – في.
[٢٧٣] أي بمحسوس.
[٢٧٤] ش: العقلية.
[٢٧٥] ق: الكتاب.
[٢٧٦] سورة طه، ٢٠/٥.
[٢٧٧] ش – ومنها قوله تعالى ثمّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ. سورة الأعراف، ٧/٥٤.
[٢٧٨] سورة الملك، ٦٧/١٦.

ولهذا سمّي الجوهر[٢٢٩] جوهرًا لأنه أصل الأجسام، لأن الأجسام يتركّب منها، وكان إطلاق هذا الاسم على الله تعالى إطلاق اسم لا معنى له، وهو باطل. وبالله التوفيق.

فصل في بيان أن صانع العالم ليس بجسم

والدلالة[٢٣٠] على ذلك أن الجسم هو المتركّب من الجواهر[٢٣١]، فإذا بطل كونه جوهرًا بطل كونه جسمًا ضرورةً؛ ولأنه لو كان جسمًا لا يخلو عن الأعراض والأكوان الحادثة، وكل ما لم يخل عن الحوادث[٢٣٢] فهو حادث، وقد ثبت قدمه على ما مرّ.

فإن قيل: ما أنكرتم أن صانع العالم جسم لا كالأجسام، كما نقول: بأنه شيء لا كالأشياء.

قلنا: أردت بقولك "لا كالأجسام" نفي التركيب أو نفي شيء آخر مع قيام التركيب؟ إن قال بالأول فقد ناقض، لأن الجسم هو المتركّب[٢٣٣] ذاته، فيصير كأنه قال: "جسم ليس بجسم، مركّب غير مركّب"، وفيه تناقض. وإن قال بالثاني فهو باطل، لأن المركّب لا يخلو عما يوجب الحدوث على ما مرّ، بخلاف قولنا: "شيء لا كالأشياء"، لأن الشيء عبارة عن الموجود[٢٣٤]، ونعني بقولنا: "لا كالأشياء" نفي[٢٣٥] أوصاف أخر وراء مطلق الوجود من المعاني التي هي دلالات الحدث[٢٣٦] /[١٠٦ظ] غير الوجود، فيصير[٢٣٧] كقولنا: "موجود لا يشبه الموجودات في الصفات الدالة[٢٣٨] على الحدوث"، الجسم يقتضي الحدوث والوجود لا يقتضي الحدوث.[٢٣٩] وبالله التوفيق.[٢٤٠]

---

[٢٢٩] ق – الجوهر.
[٢٣٠] ش – الدلالة.
[٢٣١] ق: الجوهر.
[٢٣٢] ق: الحادث.
[٢٣٣] ش: المركب.
[٢٣٤] ش: الوجود.
[٢٣٥] ش – نفي.
[٢٣٦] ق – وراء مطلق الوجود من المعاني التي هي دلالات الحدث.
[٢٣٧] ش – فيصير.
[٢٣٨] ش: الدلالة.
[٢٣٩] وردت عبارة «الجسم يقتضي الحدوث، والوجود لا يقتضي الحدوث» في هامش ق، وأضفناها إلى المتن.
[٢٤٠] ش – وبالله التوفيق.

فصل [في بطلان وصف الله تعالى بالصورة والتركب]

وبطل بما ذكرنا وصف الباري تعالى جلّ جلاله بالصورة واللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة[٢٤١] واليبوسة، لأن الصورة تنشأ عن التركّب[٢٤٢]، فلهذا[٢٤٣] تختلف[٢٤٤] باختلاف التركّب[٢٤٥] في[٢٤٦] الطعوم والروائح، وهذه الطبائع الأربعة أعراض تحلّ في الجواهر، فإذا نفينا كونه عرضًا أو[٢٤٧] كونه محلاً للأعراض انتفى جميع ذلك عنه. وبالله التوفيق.

فصل في بيان أن صانع العالم ليس في جهة ولا في مكان

أما الجهة فالدلالة على استحالتها على الباري سبحانه وتعالى وجوه. أحدها أن الجهة والحيّز واحد، فلو كان في جهة لكان متحيزًا مماثلاً للجواهر، والمتحيز لا يخلو عن أكوان حادثة على ما مرّ، وكل ما لم يخل عن الحادث فهو حادث، وصانع العالم قديم، فبطل كونه في جهة. وثانيها أنه لو كان في جهة لكان بطريق الجواز فجاز[٢٤٨] وجوده في جهة أخرى بدلاً عنها[٢٤٩]، لأن القديم لا اختصاص له ببعض الجهات دون البعض، فإذا وجد في جهة[٢٥٠] واحدة معيّنة لا بد له من مخصّص فيصير بمنزلة سائر الجواهر في اختصاصها إلى[٢٥١] معان[٢٥٢] حادثة، وذلك باطل.[٢٥٣] وثالثها أنه لو كان في جهة لكان مقرّرًا[٢٥٤] محدودًا متبعّضًا، لأن كل شيء قدّرناه في جهة معيّنة ينتهي إلى جهة أخرى، وذلك [من] أمارات[٢٥٥] الحدوث؛ فقد ثبت كونه قديمًا فبطل كونه في جهة.

وأما المكان فالدلالة على استحالته على الله سبحانه وتعالى أنه لم يكن متمكّنًا في الأزل، لأنه قديم والمكان حادث على ما مرّ، فلو كان[٢٥٦] متمكّنًا بعد خلق[٢٥٧] المكان

---

[٢٤١] ش – والرطوبة.
[٢٤٢] ش: التركيب.
[٢٤٣] ش: ولهاذا.
[٢٤٤] ش: يختلف.
[٢٤٥] ش: التركيب.
[٢٤٦] ش – في.
[٢٤٧] ش: و.
[٢٤٨] ش: فجواز.
[٢٤٩] ش + ليس بممتنع.
[٢٥٠] ش – في جهة.
[٢٥١] ش: أي.
[٢٥٢] ق: معان.
[٢٥٣] ش – باطل.
[٢٥٤] ش: مقدراً.
[٢٥٥] ش: أمارة.
[٢٥٦] ش: صار.
[٢٥٧] ش: خلق.

إلهان[١٩٨]، أحدهما يفعل الخير والآخر يفعل الشرّ، وقول المثلّثة[١٩٩] من النصارى[٢٠٠]: إن الله تعالى جوهر واحد له[٢٠١] ثلثة أقانيم، وقول المربعة[٢٠٢] وهم أصحاب الطبائع، وقول المسبّعة[٢٠٣] وهم أصحاب الكواكب السبعة.

ولهم في تفصيل مذاهبهم خيالات[٢٠٤] لا يحتمل هذا المختصر ذكرها، لكنا نذكر جملة في[٢٠٥] ذلك[٢٠٦] فنقول: الأمر لا يخلو إما أن أرادوا بما ذكروا إثبات صانعين قديمين أو أكثر من ذلك على الحقيقة وهو محال بما ذكرنا، أو[٢٠٧] أثبتوا صانعًا واحدًا لكنه مركّب من شيئين أو ثلاثة أشياء، كما تقوله[٢٠٨] النصارى من الأقانيم التي تحدث[٢٠٩] في ذات القديم، وهو[٢١٠] محال[٢١١] وباطل باستحالة كونه تعالى[٢١٢] جوهرًا، أو[٢١٣] قابلاً[٢١٤] للتركب على ما نذكره، أو أجرَوا بعد ما ذكروه[٢١٥] مجرى الصفة للصانع القديم كالعلم وغيره، وهذا خطأ في العبارة. وبالله التوفيق.

---

[١٩٨] ق: إلهين.

[١٩٩] ق: لمثليّة.

[٢٠٠] النصارى أتباع المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته. يقال لهم المثلثة لأنهم قالوا بالتثليث في الربوبية من ثلاثة أقانيم، وهي الأب والمسيح وروح القدس. انظر: *التمهيد* للباقلاني، ٩٣-١٢٥؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ١/٢٢٠-٢٢٨.

[٢٠١] ش - له.

[٢٠٢] ق: الرابعة. وهم القائلون بقدم الطبائع الأربعة، وهي الحرارة والبرودة، والرطوبة، واليبوسة. والحوادث تقع من امتزاجها واختلافها، ومسائلهم كلها تدور حول قاعدتين: إحداهما بيان سبب امتزاج النور بالظلمة، والثانية بيان سبب خلاص النور من الظلمة، وجعلوا الامتزاج مبدءاً والخلاص معاداً. انظر: *كتاب التوحيد* للماتريدي، ٢٦٣-٢٦٧؛ و*التمهيد* للباقلاني، ٨٧-٩٣؛ و*تبصرة الأدلة* للنسفي، ٩٣-٩٨؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ١/٢٣-٢٣٣. ويسمّون الدهرية أيضاً. انظر: *كتاب التوحيد* للماتريدي، ٢١٦-٢٣١؛ و*التمهيد* للباقلاني، ٥٣-٦٦.

[٢٠٣] المسبعة فرقة تقول بأن صانع العالم ومدبّره هي النجوم السبعة، الشمس، والقمر، وزحل، والمريخ، والمشتري، والزهرة وعطارد. انظر: *التمهيد* للباقلاني، ٦٦-٨٧.

[٢٠٤] ش: جهالات.

[٢٠٥] ش: من.

[٢٠٦] ش - ذلك.

[٢٠٧] ش: و.

[٢٠٨] ق: يقوله.

[٢٠٩] ق: يحدث.

[٢١٠] ش: وهذا.

[٢١١] ش - محال.

[٢١٢] ش: بعمل.

[٢١٣] ش: و.

[٢١٤] ش: قابل.

[٢١٥] ش: ذكروا.

فصل في بيان[٢١٦] إثبات أن صانع العالَم ليس بعرض

الدلالة على ذلك أن حقيقة العرض ما لا قيام له بذاته ويحتاج[٢١٧] إلى محلّ يقوم به، وما هذا حاله يستحيل كونه حيًا عالمًا قادرًا سميعًا بصيرًا، والله تعالى موصوف بهذه الصفات[٢١٨] لما نذكره، فينتفي[٢١٩] كونه عرضًا ضرورةً.

ودلالة[٢٢٠] أخرى أنه لو كان عرضًا لوجب تجويز العدم عليه كسائر الأعراض وذلك يوجب كونه حادثًا كسائر الأعراض[٢٢١] على ما مرّ، وقد ثبت كونه قديمًا فينتفي كونه[٢٢٢] عرضًا ضرورةً.

فإن قيل: ما أنكرتم على من يقول بأن صانع العالم قائم بذاته ولا يحتاج إلى من[٢٢٣] يقوم به وهو موصوف بما ذكرتم من الصفات وهو قديم /[١٠٦و]، ومع ذلك نسمّيه عرضًا.

قلنا: هذا خطأ في العبارة وتسمية له بما لا معنى له وإنه باطل. والله الموفّق.

فصل في بيان أن صانع العالَم ليس بجوهر

والدلالة[٢٢٤] على ذلك أن حقيقة الجوهر هو المتحيز الذى لا يخلو في وجوده عن جهة مّا، على ما بيناه[٢٢٥]، وما هذا حاله لا يخلو عن الأعراض والأكوان الحادثة على ما مرّ، وما لم يخل عن الحادث فهو حادث، وقد ثبت قدمه فينتفي كونه جوهرًا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن صانع العالم جوهر بمعنى[٢٢٦] القائم بالذات، لأن الجوهر هو القائم بالذات.

قلنا: هذا اختلاف في العبارة، ولا يجوز إطلاق اسم[٢٢٧] الجوهر[٢٢٨] على الله تعالى، لأن الجوهر في اللغة هو الأصل؛ يقال: "فلان من جوهر شريف وعنصر كريم"،

---

[٢١٦] ق - بيان.

[٢١٧] ق: ومحتاج.

[٢١٨] ش - الصفات.

[٢١٩] ش: وينتقفي.

[٢٢٠] ش: دلالة

[٢٢١] ق - وذلك يوجب كونه حادثاً كسائر الأعراض.

[٢٢٢] ش - كونه.

[٢٢٣] ق: محلّ.

[٢٢٤] ش: الدلالة

[٢٢٥] ش: بينا.

[٢٢٦] ق: لمعنى.

[٢٢٧] ق: هذا الاسم.

[٢٢٨] ق - الجوهر.

فصل في بيان أن صانع العالم واحد لا شريك له

اعلم أن الله تعالى واحد لا شريك له، وأنه واحد[١٧٠] في ذاته لا ينقسم ولا يقبل الاتصال والانفصال، وواحد في صفاته لا شبيه له في شيء منها، وواحد في كونه خالقًا فهو الخالق لكل شيء لا شريك له. والدلالة على ذلك أنه لو كان اثنين أو أكثر لا يخلو إما أن يكون كلّ واحد منهما قادرًا على خلاف ما يريده[١٧١] صاحبه ومما نعته إيّاه من الفعل، أو يكونا عاجزين عن ذلك، أو يكون أحدهما قادرًا والآخر عاجزًا. فإن كانا عاجزين لزم[١٧٢] نفيهما جميعًا، لأن العاجز لا يصلح صانعًا وفاعلاً، وإن كان أحدهما قادرًا والآخر عاجزًا فالعاجز منهما[١٧٣] ليس بصانع. وإن كانا قادرين يؤدي إلى[١٧٤] التمانع وهو محال.

بيانه أن[١٧٥] لو أراد أحدهما تحريك جسم وأراد الآخر تسكينه، أو أراد أحدهما إحياء شخص والآخر إماتته، فإما أن يحصل مرادهما وفيه كون الجسم[١٧٦] الواحد متحرّكًا وساكنًا، وكون الشخص الواحد حيًا وميّتًا في[١٧٧] حالة واحدة وهو محال، وإما أن لا يحصل مرادهما أصلاً وفيه تعجيزهما ومنع كل واحد منهما من الفعل من جهة الآخر وإخلاء المحلّ عن الحركة والسكون وهو محال، فلا بد أن تنفذ[١٧٨] إرادة أحدهما دون الآخر وفيه تعجيز أحدهما وأنه لا يصلح إلهاً. وإذا /[١٠٥و] تعذّر إثبات صانعين كان واحدًا ضرورةً.

فإن قيل: إذا أراد أحدهما تحريك جسم فأراده[١٧٩] الآخر[١٨٠] تسكينه محال، لأن الجمع بين الضدّين محال من فاعل واحد أو من فاعلين، والمحال لا يوصف بالقدرة عليه ولا بالعجز عنه، فلا يؤدي إلى ما ذكرتم من التعجيز، وهو[١٨١] مثال قول القائل: إذا أراد الصانع تحريك جسم هل يقدر عند ذلك على تسكينه أو لا يقدر؟ وهل يقدر الصانع على خلق جوهر هو عرض؟ إلى غير ذلك من المحالات.

---

[١٧٠] ش – لا شريك له، وأنه واحد.
[١٧١] ش: يريد.
[١٧٢] ق: ففيه.
[١٧٣] ش: بينهما.
[١٧٤] ق – إلى.
[١٧٥] ش – أن.
[١٧٦] ش – الجسم.
[١٧٧] ش – في.
[١٧٨] ق: ينفذ.
[١٧٩] ش: وأراد.
[١٨٠] ش: آخر.
[١٨١] ش + على.

قلنا: الجمع بين الضدّين محال والقدرة عليه[١٨٢] محال كما ذكرت. فأما تحريك الجسم في كل وقت فرضناه ليس بمحال وتسكينه في ذلك الوقت ليس بمحال أيضًا، بل كل واحد منهما جائز، ولو وجد أحدهما يوجد بطريق الجواز لا بطريق الوجوب حتى يكون الآخر محالاً.

إذا ثبت هذا نقول[١٨٣]: القديم لا بد أن يكون قادرًا بقدرة قديمة، والقدرة القديمة لا اختصاص لها ببعض المقدورات دون البعض.[١٨٤] فلو كانا قادرين لوجب جواز وجود إرادة كل واحد منهما إحياء الشخص وإماتته وتحريك الجسم وتسكينَه على البدل. وإذا[١٨٥] أراد أحدهما خلاف ما يريده[١٨٦] الآخر يؤدي إلى منعهما وتعجيزهما أو منع أحدهما على ما مرّ، بخلاف الواحد إذا أراد تحريك جسم، لأنه إجبار[١٨٧] أحد مقدورَيه وفعله بطريق الجواز فلا يؤدي إلى عجزه عن الآخر.[١٨٨]

فإن قيل: إنما يؤدي إلى التمانع والمخالفة إذا كان يريد أحدهما خلاف ما يريده[١٨٩] الآخر، وكل واحد منهما لا يريد إلا ما يريد الآخر لأنهما حكيمان وقضيّة الحكمة ذلك.

قلنا: هذه الدلالة غير مبنية على وجود الإرادة وحقيقة الممانعة[١٩٠]، بل على جواز ذلك وتصوّره، لأن القادر من يجوز منه الفعل؛ فلو كان كل واحد منهما قادرًا جاز إرادته[١٩١] لكل[١٩٢] واحد من المقدورين، فيؤدي إلى تجويز ما ذكرنا /[١٠٥ظ] عن[١٩٣] المحال، فهذه هي دلالة التمانع. وقد نبّهنا الله تعالى في كتابه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[١٩٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾.[١٩٥] وثبت[١٩٦] بهذا بطلان قول الثنوية والمجوس[١٩٧] بأن النور والظلمة

---

[١٨٢] ق – عليه.
[١٨٣] ش: القول.
[١٨٤] ش: بعض.
[١٨٥] ش – وإذ.
[١٨٦] ش: يريد.
[١٨٧] ش: إحياء.
[١٨٨] ش – عن الآخر.
[١٨٩] ش: يريد.
[١٩٠] ش: المانع.
[١٩١] ش: إرادة.
[١٩٢] ش: كل.
[١٩٣] ش: من.
[١٩٤] سورة الأنبياء، ٢١/٢٢.
[١٩٥] سورة المؤمنون، ٩١/٣٢.
[١٩٦] ق: ثبت.
[١٩٧] وقد أثبتوا أصلين قديمين للعالم هما النور والظلمة،

ثم ذلك المخصّص لا يخلو إما أن يكون عين العالم أو جزءًا من أجزائه أو غيرَه. لا وجه إلى الأول، لأنه لو كان كذلك لكان إما أن يوجب بوجوده حال عدمه، أو حال وجوده. لا وجه إلى الأول لأنه يوجب حدوثَه في القدم أو في حال عدمه وهذا محال، ولاوجه إلى الثاني لأنه إذا[١٥٤] وُجد لايتصور وجوده[١٥٥] ثانيًا /[٤٠١و] حتى يخصّص نفسه بالوجود، فيثبت أن المخصّص معنى وراءه. وذلك المعنى لا يخلو إما أن يوجب وجوده بطريق العلّة والإيجاب أو بطريق الفعلية والاختيار.[١٥٦] ولا وجه إلى الأول، لأن تلك العلة لا تخلو[١٥٧] إما أن تكون قديمة أو حادثة، لا وجه إلى الأول، لأنه يوجب وجوده في القدم وذلك محال، ولا وجه إلى الثاني، لأن حدوث ذلك المعنى يحتاج إلى محدث[١٥٨] آخر، وكذلك الثالث والرابع فيتسلسل إلى غير نهاية.

وإذا بطلت[١٥٩] هذه الأقسام تعيّن القسم الأخير، فكان حدوثه بإحداث فاعل مختار وهو الله تعالى. وبهذا يبطل قول من علّق حدوث العالم بالطبع والدهر والنجوم والعقل والنفس على ما اختلف فيه عباراتهم، لأنا نقول: حدوث العالم بهذه الأشياء بطريق[١٦٠] العلة والإيجاب أو بطريق الفعليّة والاختيار. الأول باطل لما مرّ أنه إما أن يكون قديمًا أوحادثًا وكل ذلك باطل، وإن قالوا[١٦١] بالثاني فهو الذي نريده ولكنّهم أخطئوا في التسميّة والعبارة.[١٦٢] وبالله التوفيق.

---

[١٥٤] ق: إذ.
[١٥٥] ق: حدوثه.
[١٥٦] ش – والاختيار.
[١٥٧] ش: لا يخلو.
[١٥٨] ش: حادث.
[١٥٩] ش: بطل.
[١٦٠] ش: بطرق.
[١٦١] ق: قال.
[١٦٢] ش: والعبارات.

[صفات الله تعالى]

فصل في بيان أن صانع العالم موجود

والدلالة على ذلك أنه لو[١٦٣] لم يكن موجودًا لكان معدومًا، إذ لا واسطة بينهما، ولا فرق بين نفي الصانع وبين تقدير صانع معدوم، إذ[١٦٤] لا فرق بين قولنا "ليس للعالم صانع" وبين[١٦٥] قولنا "صانع العالم معدوم". فإذا كان نفي الصانع باطلاً كان القول بعدمه باطلاً ضرورةً.[١٦٦]

دلالة أخرى أن صانع العالم لم يفعل العالم لم بطريق الفعليّة والاختيار على ما مرّ، والفاعل المختار لا بد أن يكون حيًا عالمًا قادرًا، وللعالِم والقادر اختصاص[١٦٧] بالمعلوم والمقدور على بعض الوجوه، وللعلم[١٦٨] والقدرة اختصاص بالعالِم والقادر، والعدم يقطع اختصاصه بغيره واختصاصَ الصفة به، فإذا ثبت كونه مختصًّا بهذه الصفات ثبت كونه موجودًا. وبالله التوفيق.

فصل في بيان أن صانع /[٤٠١ظ] العالم قديم

والدلالة على ذلك أنه لو لم يكن قديمًا كان حادثًا، إذ لا واسطة بينهما، ولو كان حادثًا يحتاج إلى محدث آخر لما ذكرنا في الأول وكذلك[١٦٩] الثاني والثالث فيتسلسل إلى غير نهاية، أو يؤدّيَ إلى صانع قديم يحدث الكل، وهو الذي نريده في الابتداء. وبالله التوفيق.

---

[١٦٣] ش – لو.
[١٦٤] ق: إذاً.
[١٦٥] ق: ومن.
[١٦٦] ش – ضرورة.
[١٦٧] ق: واختصاص.
[١٦٨] ش: والعلم.
[١٦٩] ق: وكذا.

درهم في الحال، وبالله التوفيق. فثبت بهذه الأصول الأربعة حدوث العالم ودخل تحت هذه الدلالة جميع اجزاء العالم كالسماوات والأفلاك وما فيها من النجوم، والأرضين وما فيها من الجبال والبحار والحيوان والنبات وما تسمّيه الدهرية طبائع[١٢٣] وعناصر وغير ذلك.

فصل في شبه[١٢٤] القائلين بقدم العالم

فمن شبههم[١٢٥] أنّ العقل يحيل وجود شيء لا عن شيء، ولايصحّ حصول المحدَث إلا من مادة قديمة. وهذا معلوم بالرجوع إلى الشاهد، فانّا لم نر[١٢٦] شيئًا إلا عن شيء آخر، وكذا[١٢٧] في الغائب. ومنها أنه[١٢٨] لو استحال[١٢٩] وجود العالم فيما لم يزل لا بد من وجه لأجله يستحيل. وأيّ شيء كان مما يرجع إلى الفاعل أو إلى[١٣٠] المقدور أو إلى[١٣١] معنى ثالث قديم، فإنه[١٣٢] يقتضي استحالة وجوده فيما لايزال. ومنها أن الفاعل إذا كان قادرًا لم يزل وقد وجد الداعي إلى فعل العالم[١٣٣]، وهو العلم بحسنه ولا مانع منه، فلا بد من وجود الفعل فيما لم يزل.

والجواب: أما الأول فهو على خلاف ما اعتقدوه شاهدًا أو[١٣٤] غائبًا، إذ[١٣٥] لا يصحّ إيجاد شيء من شيء، وإنما يُحدث الفاعل ما يُحدث[١٣٦] ابتداءًا. ألا ترى أن كلامنا وسائر أفعالنا يحدَث لا من شيء، بل الفاعل يفعله ابتداءًا، وكذلك الباني للدار[١٣٧] إنما يفعل التأليف والتركيب وذاك ليس له أصل يُحدث منه. والحاصل أن الفاعل سواء يفعل[١٣٨] بآلة أو بغير آلة في محلّ أو لا في محلّ، فإنما يفعله ابتداءًا لا عن مادة.

١٢٣ ق: وطبائع.
١٢٤ ق: شبهة.
١٢٥ ش: شبهتهم.
١٢٦ ق: به.
١٢٧ ش: فكذا.
١٢٨ ش – أنه.
١٢٩ ش: استحل.
١٣٠ ق: أولى.
١٣١ ق: أولى.
١٣٢ ش + لا.
١٣٣ ق: العلم.
١٣٤ ق: و.
١٣٥ ش – إذ.
١٣٦ ش + به.
١٣٧ ش: للدام.
١٣٨ ش: يفعله.

وأما الثاني قلنا: من الأحكام ما لا يعلّل، /[٣٠١ظ] ألا ترى أن استحالة البقاء على ما لا يبقى كالأعراض، وصحةَ البقاء على ما يبقى، واستحالةَ حلول العرض إلا في محلّ لا يعلّل، فكذا استحالة[١٣٩] وجود العالم فيما[١٤٠] لم يزل. ثم نقول: إنما لم يصحّ وجوده فيما لم يزل لأن في ذلك قلبَ جنسه، وهو قدم الحادث، وهذا لايوجد فيما لايزال.

وأما الثالث قلنا: القادر إنما يفعل ما يفعل[١٤١] بطريق الصحة لا بطريق الوجوب، فجاز أن يفعل في وقت ولا يفعل في وقت؛ وكذا الدّاعي وهو العلم بحسنه[١٤٢] لايقتضي وجود الفعل لامحالة، بل يفعله في زمان يختاره ويرى الصلاح فيه، كالواحد منا يتصدّق على المسكين اليوم وإن علم[١٤٣] بحسن الصدقة سابقًا على اليوم، فكذا الباري تعالى جاز أن يفعل العالم لعلمه بحسنه وانتفاع الخلق به في بعض الأحوال[١٤٤] دون بعض.[١٤٥] ولهم من هذا الجنس شبه، وطريق حلّها على نحو[١٤٦] ما بيناه. والله الموفق.

فصل في بيان أن للعالم صانعًا

إذا[١٤٧] ثبت أن العالم بجواهره[١٤٨] وأجسامه[١٤٩] وأعراضه[١٥٠] حادث[١٥١]، نقول: لا بد له[١٥٢] من محدث؛ لأن الحادث جائز الوجود، إذ لو لم يكن جائز الوجود لكان ممتنع الوجود أو واجب الوجود ووجوده وحدوثه يبطل امتناع وجوده، ولو كان واجب الوجود لاستحال عدمه في وقت مّا لما ذكرنا قبل هذا. وقد ثبت عدمه قبل الحدوث فثبت أنه جائز الوجود في ذاته لا يَختصّ جواز وجوده بوقت دون وقت، وما هذا حاله[١٥٣] لا يختصّ بالوجود إلا بمخصّص لما مرّ.

١٣٩ ش + بقاء.
١٤٠ ش – فيما.
١٤١ ش – ما يفعل.
١٤٢ ش: بجنسه.
١٤٣ ش: كان علمه.
١٤٤ ق: الأحول.
١٤٥ ق: البعض.
١٤٦ ش – نحو.
١٤٧ ش: وإذا.
١٤٨ ق: بجواهرها.
١٤٩ ق: أجسامها.
١٥٠ ق: وأعراضها.
١٥١ ق: حادثة.
١٥٢ ق: لها.
١٥٣ ش: حالته.

فإن قيل: هذه الدلالة لا تشمل[٩٥] جميع حالات الجوهر، فإن الجوهر في أول أحوال وجوده يخلو عن الحركة والسكون، والجوهر الفرد يخلو عن الاجتماع والافتراق.

قلنا: إنما نصبنا هذه الدلالة لإثبات حدوث الجواهر، وأن لها أول أحوال الوجود، فإذا ساعدَنا[٩٦] الخصم على[٩٧] أن له أول أحوال الوجود كفينا المئونة. وكذلك إذا قال بوجود الجوهر الفرد ثم وجدت جواهر أُخَر على ما يشاهدها فقد اعترف بحدوث بعض الجواهر، فيكفينا ذلك في إثبات الصانع، لأن حدوث الجواهر[٩٨] لا يكون إلا بصانع قديم لما نذكره على أن الجوهر في أول أحوال وجوده لا يخلو عن كون ما هو حركة أوَ[٩٩] سكون، وإن كان لا يسمّى بذلك. وكذا الجوهر الفرد لا يخلوٍ عن معنى الاجتماع والافتراق، وإن كان لا يسمّى بذلك، فثبت أن الجوهر لم يخل[١٠٠] عن الأعراض الحادثة، وإذا استحال خلوّها عنها استحال سبقها عليها، لأن في السبق خلوّا ضرورة. وبالله التوفيق.

والأصل[١٠١] الرابع الدليل على أن ما لا يسبق[١٠٢] الحادث فهو حادث، أن كل شيئين[١٠٣] لا[١٠٤] يتقدم /[١٠٢ظ] أحدهما صاحبه في الوجود وأحدهما[١٠٥] حادث فيكون[١٠٦] الآخر حادثا ضرورة، لمشاركته[١٠٧] الحادث فيما كان لأجله حادثًا، وهو أن لوجوده أولاً وابتدءًا، وهذا من العلوم الضرورية.[١٠٨] وبهذا يبطل قول القائل أن عدم خلوّ الجوهر عن العرض متى لم يوجب كونه[١٠٩] عرضًا، فعدم خلوّه عن الحادث لا[١١٠] يوجب كونه حادثًا، لأن عدم خلوّه عن العرض لا يوجب مشاركته العرض فيما كان لأجله عرضًا، وعدم خلوه عن الحادث [لا] يوجب مشاركته إيّاه فيما كان لأجله حادثًا.

---

[٩٥] ش: لا يشمل.
[٩٦] وردت في هامش ق: يعني وافقنا.
[٩٧] ق: وعلى؛ ش – على.
[٩٨] ق: الجوهر.
[٩٩] ش: و.
[١٠٠] ش: لم تخل.
[١٠١] ش: الفصل.
[١٠٢] ش: سبق.
[١٠٣] ش + حادثاً.
[١٠٤] ق: لم.
[١٠٥] ق: وأحدها.
[١٠٦] ق: يكون.
[١٠٧] ق: لمشاركة.
[١٠٨] ش: الضرورة.
[١٠٩] ش – كونه.
[١١٠] ش: لم.

فإن قيل: ما لا يتقدم حادثًا واحدًا بعينه يكون حادثًا ضرورة، أما ما لا يتقدم بعينه[١١١] حوادث لا نهاية لها لا يجب أن يكون حادثًا. والجواهر لم تخل عن حوادث[١١٢] لا نهاية لها واحد قبل واحد إلى غير نهاية، فإن حركات الفلك لا نهاية لها فما من حركة إلا وقبلها أخرى،[١١٣] ويجوز حادث قبل حادث إلى ما لا نهاية له كما يجوز حادث بعد حادث إلى ما لا نهاية له، كما قلتم في أنفاس أهل الجنة والنار[١١٤]، فالها تحدث واحد بعد واحد إلى غير نهاية.

قلنا: الحوادث التي لم تسبقها الجواهر لها نهاية، وحركات الفلك يستحيل أن تكون بغير نهاية. ويستحيل حدوث حادث قبل حادث إلى غير نهاية لوجهين.

أحدهما أنه إذا انتهت النوبة إلى هذه الحركة الأخيرة أو الحادث الأخير لا بدّ من القول بانقطاع ما تقدّم وانصرافه[١١٥] وانقضائه ووقوع الفراغ عنه، وما لا نهاية له كيف يتصور[١١٦] انقطاعه وانقضاؤه. يبين[١١٧] ذلك أن قولنا "انقضى" وقولنا "انتهى"[١١٨] وقولنا "تناهي" واحد، فإذا قلنا بكونها منقضية فقد قلنا بكونها متناهية ضرورة.

والثاني أن الحوادث التي قبل هذا الواحد إذا كانت غير متناهية لتعلق وجود هذا الواحد بسبق ما لا يتناهى فلا يتصور وجود هذا الواحد لأن ما تعلق وجوده بسبق ما لا يتناهى لا يتصور[١١٩]/[١٠٣و] وجوده. مثاله قول القائل لغيره: "لا أعطيك درهمًا إلا وقبله درهمًا آخر"، لا يتصور إعطاء درهم مّا، كذا هذا. بخلاف حدوث[١٢٠] حادث بعد حادث إلى ما لايتناهى، لأنه لا انقطاع ولا انقضاء لجملتها حتى يقال: انقضى ما لا يتناهى وانصرم، ولا يتعلق وجود هذا الواحد بوجود ما لا يتناهى. مثاله قول القائل: "لا أعطيك درهمًا إلا وبعده درهمًا آخر"[١٢١] لا[١٢٢] يمتنع إعطاء

---

[١١١] ش – بعينه.
[١١٢] ش: الحوادث.
[١١٣] ش + فيكون.
[١١٤] ق – والنار.
[١١٥] ش: وانصرامه.
[١١٦] ق: تتصور.
[١١٧] ق: تبين؛ ش: نبين.
[١١٨] ق + واحد.
[١١٩] ق – وجود هذا الواحد لأن ما تعلق وجوده بسبق ما لا يتناهى لا يتصور.
[١٢٠] ق – حدوث.
[١٢١] ق – آخر.
[١٢٢] ش: لم.

الأصل[٦٨] الثاني، الدلالة على حدوث الأعراض أنها قابلة للعدم، وكل ما[٦٩] يقبل العدم فهو حادث. ونعني بهذه الأعراض الأكوان التي توجب كون الجوهر في جهات مخصوصة على ما ذكرنا. والدلالة[٧٠] على أنها قابلة للعدم أنا رأينا الجوهر في جهة، ثم رأيناه في جهة أخرى. ولا[٧١] يخلو إما أن يكون المعنى الأول هو[٧٢] الكون الذي أوجب اختصاصه بالجهة الأولى قائمًا فيه، أو زائدًا عنه. لا وجه إلى الأول، لأنه لو كان قائمًا فيه لأوجب حصوله في الجهة الأولى، وقد وجد المعنى الموجب لحصوله في الجهة الثانية، فينبغي أن يوجد في الجهتين جميعًا في حالة واحدة، وهذا محال.

فإن قيل: ذلك المعنى قائم فيه إلا أنه كَمُنَ، وظهور ذلك المعنى شرط لحصوله في الجهة الأولى.

قلنا: الكمون والظهور الذي قلتم هل هو معنى وراء ذلك المعنى أم لا؟ إن قال[٧٣]: "لا"، فلا يوجب اختصاص الجوهر في جهة مّا، وكان الموجب لذلك وجود ذلك المعنى التي[٧٤] ترجع[٧٥] إلى[٧٦] ذاته. وإن قال: "نعم" وقد أنعدم[٧٧]، فقد اقرّ /[١٠١ظ] بعدم بعض الأعراض، وذلك يدل على حدوثه، ولأن كمون الكون وظهوره لو كان معنى وراء الكون كان قائمًا به، وقيام العرض بالعرض محال، فثبت أن ذلك المعنى زال عنه. ثم لا يخلو إما أن يكون زوالاً بطريق الانتقال أو بطريق العدم. لا وجه إلى الأول، لأن العرض لا يقبل الانتقال لاستحالة بقائه ولأنه لو انتقل انتقل بطريق الجواز، فيجوز أن لا ينتقل أو[٧٨] ينتقل إلى هذا الجوهر أو إلى غيره، فلا بد لانتقاله إلى هذا الجوهر من مخصّص وهو معنى وراءه لما مرّ، وكذا المعنى الثاني والثالث فيتسلسل إلى غير نهاية، وإنه محال. فثبت أنه زال إلى عدم، فيثبت كونه قابلاً للعدم فيكون حادثًا، إذ لو لم يكن حادثًا كان قديمًا، والقديم واجب الوجود لذاته، إذ لو كان جائز الوجود لكان جائز العدم فلا يتخصّص أحدهما بالثبوت إلا لمخصّص[٧٩]، وكذا الثاني والثالث إلى غير نهاية.

٦٨ ش: الفصل.
٦٩ ش: كلما.
٧٠ ش: والدليل.
٧١ ش: فلا.
٧٢ ق: وهو.
٧٣ ش: قاله.
٧٤ ق: بما.
٧٥ ق: يرجع.
٧٦ ق: إليه، وما أثبتناه وردت في هامش ق و ش.
٧٧ ق: أنعم.
٧٨ ش: وأن.
٧٩ ش – إلا لمخصّص.

وإذا ثبت أن القديم واجب الوجود لذاته، فكما لا يتصوّر خروجه عن ذاته لايتصوّر خروجه من الوجود إلى العدم، كالسواد لمّا كان سوادًا لذاته لا يتصوّر خروجه عن كونه سوادًا.[٨٠] والأعراض متى قبلت العدم عُلم أنّها ليست بقديمة، وإذا لم تكن[٨١] قديمة كانت حادثة ضرورة. بهذا[٨٢] الطريق يثبت[٨٣] حدوث سائر الأعراض كالسواد والبياض والاجتماع والافتراق، فنقول: الجسم إذا كان أبيض[٨٤] ثم اسودّ أو كان مجتمعًا ثم افترق، ليس يخلو المعنى الأول إما أن يكون قائمًا فيه، أو زائلاً عنه إلى آخر ما ذكرنا. وبالله التوفيق.

الأصل[٨٥] الثالث الدليل على استحالة خلوّ الجواهر عن هذه الأكوان[٨٦] وسبقها عليها أن الجوهر لا يوجد في شيء من الحالات إلا في جهة معيّنة[٨٧]، لولا ذلك لم يظهر كونه متحيزًا مخالفًا للأعراض. /[٢٠١و] وكونه كائنًا من جهة معيّنة لا يكون إلا بالكون الموجب لذلك على ما مرّ، فكما لا يتصوّر خروجه من أن يكون في جهة ما لا يتصوّر خلوّه عن ذلك المعنى.

ودلالة[٨٨] أخرى أن الجوهر في حالة البقاء لا يخلو من أن يكون مجتمعًا أو متفرّقًا أو متحرّكًا أو ساكنًا؛ لأن المجتمع ما يكون غيره بجنبه، والمفترق ما لا يكون غيره بجنبه، والمتحرّك ما يكون منتقلاً عن مكان إلى غيره، والساكن ما[٨٩] يكون لابثًا[٩٠] في مكان واحد، والجوهر في حالة البقاء لا يتصوّر إلا أن[٩١] يكون غيره بجنبه أو لا يكون، ولا يتصوّر إلا أن[٩٢] يكون منتقلاً[٩٣] عن مكان أو لابثًا[٩٤] فيه، فثبت استحالة خلوّه عن العرض.

٨٠ ش – كالسواد لمّا كان سواداً لذاته لا يتصوّر خروجه عن كونه سواداً.
٨١ ش: لم يكن.
٨٢ ش: هذا.
٨٣ ق: ثبت.
٨٤ ش: أبيضاً.
٨٥ ش: الفصل.
٨٦ ش: الألوان.
٨٧ ق: تعينه.
٨٨ ش: دلالة.
٨٩ ق: بما.
٩٠ ش: لاباثات.
٩١ ش: وأن.
٩٢ ش: وأن.
٩٣ ش + بكون منتقلاً.
٩٤ ش: لا بقاء.

وجوده في جهة أخرى، ومعلوم أنه لا يستحيل وجوده في جهة أخرى بدلاً عن هذه الجهة، ولا يستحيل انتقاله إلى جهة أخرى بعد وجوده في هذه الجهة، وكان[37] وجوده[38] بطريق الجواز فجاز أن يوجد في هذه الجهة وجاز أن لا يوجد. فإذا اختصّ أحد الجائزين بالحصول فلا بد له[39] من مخصّص مّا، لأنه لولا المخصّص لم يكن وجوده في هذه الجهة[40] أولى من أن لا يوجد أو يوجد في جهة أخرى، وذلك الأمر المخصّص[41] لا يخلو إما أن يكون ذات الجوهر وصفاته أو غيره. ولا[42] وجه إلى الأول، لأنه ينتقل عن الجهة التي هو فيها مع وجود ذاته وسائر صفاته من كونه متحيزًا وجوهرًا وغير ذلك، ولأنه لو كان كذلك لوجب[43] كونه في كل الجهات في حالة واحدة، لأن الذات الموجب لكونه فيها قائم، فلا بد أن يكون ذلك الأمر وراء ذاته وصفاته.

/[١٠٠ظ] ثم لا يخلو[44] أن يكون له صفة الوجود أو لا يكون صفة الوجود حاصلة له. لا وجه إلى الثاني لأن غير الموجود لا اختصاص له ببعض الجواهر دون البعض، فلا[45] يختصّ ببعض الجهات دون البعض، فيجب كون كل الجواهر في جهة واحدة، وكون الجوهر[46] الواحد[47] في كل الجهات، وإنه محال، فلا بد من[48] أن يكون له صفة الوجود. ثم لا يخلو إما أن يكون بحال[49] يوجب كون الجوهر في بعض الجهات بطريق الفعليّة[50] والاختيار وهو الفاعل، أو بطريق العلّة والإيجاب. فإن كان الثاني فهو الذي نريده، و[51]لا وجه إلى الأول، لأن ما يتعلق بالفاعل حدوث شيء فلا[52] بد أن يفعل الفاعل شيئًا لم يكن؛ ومعلوم أنه لم يفعل الجوهر، لانه كان موجودًا، فلا يتصوّر فعله وإحداثه ثانيًا. فثبت أن الفاعل فعَل شيئًا[53] آخر سوى

[37] ش: فكان.
[38] ق – وجوده.
[39] ش – له.
[40] ش + الأولى.
[41] ش – المخصّص.
[42] ق: لا.
[43] ش: أوجب.
[44] ش: إما.
[45] ش: ولا.
[46] ش: الجواهر.
[47] ش – الواحد.
[48] ق – من.
[49] ش – بحال.
[50] ش: التغليب.
[51] ش – فإن كان الثاني فهو الذي نريده، و
[52] ق: لا.
[53] ش: شيء.
[54] ش: وجب.

الجوهر يوجب[54] اختصاص الجوهر بهذه الجهة دون غيرها وهو العرض[55] الذي[56] نريد إثباته.

فإن قيل: لَم لا يجوز أن يكون كون الجوهر في هذه الجهة لعدم كونه في جهة أخرى، وكذا[57] كون الجوهر متحرّكًا لعدم كونه ساكنًا، وكونُه مجتمعًا لعدم كونه متفرّقًا، وكذا سائر أحوال الجواهر.

قلنا: العدم وإن أضفناه إلى بعض الأشياء دون البعض لا يخرج من أن يكون عدمًا، وقد ذكرنا أن هذا الحكم لا يجوز إحالته على العدم.

فإن قيل: أليس أن السواد يحصل في محل مع جواز حصوله في محل آخر من غير مخصّص، لأنه لو كان لمخصّص يؤدي إلى قيام المعنى بالسواد وذلك محال، فلمَ لا يجوز أن يكون هذا[58] كذلك. وكذلك القادر على الضدّين[59] يوجَد أحدهما منه من غير معنى آخر سوى كونه قادرا، ومن غير مخصّص. فهلا[60] جاز هنا كذلك؟

قلنا: أما السواد فهو[61] إنما اختصّ ببعض المحالّ دون البعض بالفاعل، لأن الفاعل /[١٠١و] حين حصّله حصّله في هذا المحلّ فقد وجد المخصّص. وهذه الطريقة لا يتأتّى في الجوهر، لأنه موجود[62] قبل حصوله في هذه الجهة فلا يمكن أن يقال: الفاعل حصّله في هذه الجهة. وأما[63] القادر على الضدّين فوجود أحد مقدوريه لمخصّص أيضًا[64]، إلا أن ذلك المخصّص هو كونه قادرًا، أو نقول: المخصّص لأحد المقدورين بالوجود هو إرادة القادر[65] فلم يخل[66] عن أمرنا، فثبت أن كون الجوهر في بعض الجهات دون البعض لمعنًى؛ وذلك المعنى موجود فيه قائم به، لأن العلّة لا بد لها من الاختصاص لمحلّ الحكم بأبلغ الوجوه، إذ لولاه لما كان[67] بإثبات الحكم له أولى من غيره، والاختصاصُ بأبلغ الوجوه بالحلول فيه؛ وبهذا الطريق يثبت سائر الأعراض. وبالله التوفيق.

[55] ش: عرضاً.
[56] ش – الذي.
[57] ق: كذا.
[58] ق: بهذا.
[59] ش: التصديق.
[60] ش: فعلاً.
[61] ش – فهو.
[62] ش + و.
[63] ش: أما.
[64] ش – أيضا.
[65] ق: أراد القاد.
[66] ش: فلم يخله.
[67] ش: لكان.

والذي يدل به علماء التوحيد على حدوث العالم يبطل قول الجميع. فنبيّن أولاً معنى العالم، ونبيّن أقسامه، ونبيّن حدّ كل قسم منها، ونبيّن معنى القديم والحادث، ثم نقيم الدلالة على حدوثه إن شاء الله تعالى.

أما العالم فهو اسم لما سوى الله تعالى، سُمّي عالماً لكونه علَمًا على ثبوت الصانع.[٧] وقيل مأخوذ مِن العلم لا من العلامة، معناه ما يُحَسّ ويعلَم، ولكن الأول أصحّ. قال ابن عباس[٨] رضيَ الله عنه في تفسير قوله تعالى ﴿رَبِّ العَالَمِينَ﴾[٩]: "أي رب الخلائق أجمعين".[١٠] بالمعنى الذي ذكرناه أن كل جزء منه علَم دالّ على حدوثه وافتقاره إلى محدث قديم.

وأما أقسامه فهو ينقسم إلى[١١] أعيان وأعراض. ونعني بالأعيان الأجسام والجواهر. ونعني بالأعراض ما تحدث في الجواهر والأجسام نحو الأكوان والألوان والطعوم والروائح وغير ذلك. أما الجوهر فهو متحيز في الوجود، والمعني[١٢] بذلك أنّه إذا وُجد يشغل[١٣] حيزًا ويمنع وجودَ مثله[١٤] بحيث[١٥] هو. وقيل: هو ما يتعاظم بانضمام مثله[١٦] إليه. وقيل: هو ما لو وَجد فراغًا أخرجه من أن يكون فراغًا. وهذه العبارات[١٧] متقاربة في المعنى. وقال بعضهم: الجوهر هو القائم بذاته الحامل للأعراض.[١٨] يسمى[١٩] جوهرًا لأنه أصل الأجسام لأنها تتركّب[٢٠] من الجواهر، وجوهر الشيء أصله. وسمي الجزء الذي لا يتجزأ جوهرًا لكون البسائط التي تتركب منها المركبات جارية مجرى الأصول. إذ لا يتصور البسائط بدون التركيب واستحالت المركبات[٢١] بدون الأفراد

---

[٧] ش – الصانع.

[٨] هو أبو العباس عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، صحابي جليل، وابن عمّ رسول الله، صحب النبي نحواً من ثلاثين شهراً، حدّث عن عمر وعلي ومعاذ، وروى عنه ابنه علي وابن أخيه عبد الله بن معبد، ومولاه عكريمة وغيرهم. كان إماماً في التفسير، وتوفي بالطائف سنة ٦٨هـ/٦٨٧م. انظر *الطبقات* لابن سعد، ٣٦٥/٦؛ *وأسد الغابة* لابن الأثير، ٢٩/٣٠؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ١٣٣/٣.

[٩] سورة الفاتحة، ٢/١.

[١٠] تفسير الطبري، ٤٨/١.

[١١] ش: على قسمين.

[١٢] ش: المعنى.

[١٣] ش: بشغل.

[١٤] ش: غيره.

[١٥] ش: حيث.

[١٦] ش: أمثلة.

[١٧] ش: العبارة.

[١٨] ق: الأعراض.

[١٩] ش: سمي.

[٢٠] ش: يتركب.

[٢١] ش: أما إذ لا يتصور للبسائط بدون التركيب واستحال المركبات.

التي هي البسائط وإن كانت الأفراد حادثة لا عن أصل. والمركبات حاصلة على وصف التركيب في أول أحوال وجوده.[٢٢] وأما الجسم فهو المتركّب[٢٣] من الجوهرين فصاعدًا. وقيل: هذا[٢٤] هو الذاهب في الأبعاد الثلاثة طولاً وعرَضًا وعُمقًا، وذلك يحصل بستّة جواهر[٢٥]، والأول اصحّ. أما العرض فهو ما يعرض في الوجود ولا يبقى زمانين. وقيل: هو ما يقوم بغيره ولا يكون له من البقاء واللبث ما للجواهر.[٢٦] وأما القديم فهو ما لا ابتداء لوجوده. /[١٠٠و] وأما الحادث فهو ما لوجوده ابتداء.

وأما الدلالة على حدوث الأجسام والجواهر أنّها لم تخل عن[٢٧] الحوادث و لم تسبقها[٢٨]، وكل ما لم تخل عن[٢٩] الحوادث[٣٠] فهو حادث مثله. والدليل على أنها لم تخل عن[٣١] الحوادث و لم تسبقها، أنّها لم تخل عن[٣٢] الأعراض و لم تسبقها، والأعراض حادثة. فهذه الدلالة تبتني على أربعة أصول: الأصل الأول في إثبات الأعراض. والأصل الثاني في إثبات حدوثها. والأصل الثالث في إثبات أن الجواهر والأجسام لم تخل عنها و لم تسبقها. والأصل الرابع في إثبات أن ما لم يخل[٣٣] عن الحادث و لم يسبقه فهو حادث مثله.[٣٤]

أما[٣٥] الأصل الأول فالدلالة[٣٦] على ثبوت الأعراض أن الجوهر لا يوجد في شيء من الحالات إلا في جهة معيّنة. ومعنى ذلك أنه لو قُدر جوهر آخر لا بد أن يكون في جهة من جهاته على التعيين، فوجوده في تلك الجهة لا يخلو إما أن يكون بطريق الوجوب أو بطريق الجواز. لا وجه إلى الأول، لأنه لو كان بطريق الوجوب لاستحال

---

[٢٢] ق – وسمي الجزء الذي لا يتجزأ جوهراً لكون البسائط التي تتركب منها المركبات جارية مجرى الأصول. أما إذ لا يتصور للبسائط بدون التركيب واستحال المركبات بدون الأفراد التي هي البسائط وإن كانت الأفراد حادثة لا عن أصل. والمركبات حاصلة على وصف التركيب في أول أحوال وجوده.

[٢٣] ش: المركب.

[٢٤] ق – هذا.

[٢٥] ش: جوانب.

[٢٦] ش: للجوهر.

[٢٧] ش: من.

[٢٨] ش: و لم يسبقها.

[٢٩] ش: من.

[٣٠] ق: الحادث.

[٣١] ش: من.

[٣٢] ش: من.

[٣٣] ق: لا يخلو.

[٣٤] ق: مثله.

[٣٥] ش – أما.

[٣٦] ش: الدلالة.

بإرسال الرسل، فهذا يقتضي[٢٠٩] وجود الحجّة قبله. وكل ذلك ينفي الوجوب قبل السمع.

والجواب:[٢١٠] الخصوم كيف يتعلقون بهذه الآيات وإن المذهب عندهم أن الله تعالى أن يعذّب جميع الخلق من غير سابقة ذنب، ولو فعل ذلك كان حكمة[٢١١] وتصرّفًا في ملكه، فإذا لم يعملوا بهذه الآيات فكيف يحتجّون بها علينا؟ ثم نقول: الآية الأولى تنفي التعذيب قبل إرسال الرسل ونحن به نقول، لأن التعذيب والعقاب لا يعرف إلا بالسمع، وإنما الكلام في وجوب الفعل في نفسه على التفسير الذي ذكرنا. وأما الآية الثانية والثالثة، قلنا: ليس لأحد حجّة على الله تعالى لا قبل الإرسال ولا بعده، إلا أن الكفّار ربما يظنّون أن لهم حجّة قبل الإرسال، فالله تعالى قطع ذلك بإرسال الرسل، فلا يبقى لهم حجّة في زعمهم واعتقادهم. أو نقول بأن المراد منها الشرائع والعبادات وكيفيّة الشكر على نعم الله تعالى، ونحن نسلّم أن ذلك لا يُعرف إلا بالسمع. وبالله التوفيق.

وإذا[٢١٢] ثبت هذه الجملة نقول : طريق العلم بالله تعالى هو النظر في الدليل وهو هذه المحدَثات. ووجه الدلالة عليه أنها محدَثة، والمحدث لا بد له من محدث. وطريق العلم بالنبوات النظر في المعجزات، وسيأتي بيانه في موضعه إن شاء الله تعَالَى. وطريق العلم بأمور الآخرة قول الرسول الصادق بوحي من الله تعالى. فنحتاج إلى بيان أن العالم محدَث، وإلى بيان أن المحدَث لا بد له من محدِث.

[٢٠٩] ش: ينتفي.
[٢١٠] ش: وجواب.
[٢١١] ق: حكماً.
[٢١٢] ش: فإذا.

[حدوث العالم وإثبات الصانع]

فصل في إثبات حدَث[١] العالم

والمخالفون[٢] لنا فيه فريقان من الدهرية أحدهما القائلون بقدم العالَم على ما هو[٣] عليه من الهيئة والتركيب[٤]، وأن الفلك لم يزل متحرّكًا بشمسه وقمره، ولا نطفة إلا من إنسان ولا إنسان إلا من نطفة، ولا بيض إلا من دجاجة ولا دجاجة إلا من بيضة إلى غير ذلك. [٩٩ظ] والثاني الفلاسفة[٥] القائلون بقدم العناصر والهيولى، وهي مادّة العالم عندهم، وهذه المركّبات محدث منها. وإذا رأيتهم يقولون: إنا نقول بحدث[٦] العالم فهذا مرادهم.

[١] ش: حدوث.
[٢] ق: والمخالفون.
[٣] ق – هو.
[٤] ش: والترتيب.
[٥] وهم أهل الفلسفة، وقد اختلفت آراؤهم في حدوث العالم أو قدمه، فمنهم القائلون بقدمه، ومنهم من اعترف بصانع للعالم. انظر: *تهافت الفلاسفة* للغزالي، ٣٧-٤٥؛ *والملل والنحل* للشهرستاني، ١/٥٨-٦٠.
[٦] ق: بحدوث.

الله والمشيخة العياضيّة[١٧٨] رحمهم الله وأتباعهم.[١٧٩] وليس هذا قولاً بكون العقل موجبًا كما ظنّه[١٨٠] البعض، لأن الموجب هو الله تعالى والعقل دليل عليه كالسمع سواء. وقال أبو الحسن الأشعري لا يمكن الوقوف به على ذلك ويقف حُسن الأشياء[١٨١] وقبحها ووجوبها كلها على السمع.[١٨٢]

لنا في ذلك وجهان من الدليل. أحدهما أن القول بامتناع الوجوب بالعقل يؤدي إلى تعجيز الله عن إيجاب شيء ما[١٨٣] على عباده، وإنه باطل. بيانه: أنه لو لم يجب شيء مّا بالعقل لتوقف[١٨٤] على ورود السمع وهو قول الرسول، فإذا جاء الرسول في زمان جواز الرسالة[١٨٥] وادّعى الرسالة فمعلوم أنه لا يجب على أحد تصديقه قبل إقامة المعجزة، لأنه لو وجب لارتفعت التفرقة بين النبي والمتنبيء، وبعد إقامة المعجزة لا يجب على أحد تصديقه أيضًا ما لم يعرف كونه[١٨٦] معجزة، وكونُه[١٨٧] معجزة يعرف بالنظر، لأن بالنظر[١٨٨] يميّز بين السحر والمعجزة. فنقول هل يجب عليه النظر في المعجزة أم لا؟ إن قال: "لا" يؤدي إلى ما قلناه /[٩٨ظ] وهو امتناع الإيجاب أصلاً. وإن قال: "يجب"، نقول له:[١٨٩] يجب[١٩٠] بالسمع أو بالعقل؟ وإن[١٩١] قال: "بالعقل" فهو الذي نريده، وإن قال: "بالسمع"، فهو باطل، لأن السمع قول الرسول و لم يثبت كونه رسولاً بعد.

فإن قيل:[١٩٢] الرسول إذا جاء وادّعى الرسالة في زمان جوازها كان ثبوت الرسالة في حيز الجائزات، فإذا أقام المعجزة فقد ترجح[١٩٣] جهة الوجود على جهة العدم،

---

١٧٨ هم أبو نصر أحمد بن العباس العياضي، وابناه الإمامان أبو أحمد وأبو بكر. من علماء سمرقند. وهو أستاذ أبي منصور الماتريدي، وكان أشجع أهل زمانه، استشهد سنة ٨٧٤/٥٢٦٠م في ديار الترك. وابناه كانا فاضلين عالمين وهما من أصحاب الماتريدي. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٥٦-٣٥٧؛ و*الجواهر المضيئة* للقرشي، ١/ ١٧٧-١٧٩.

١٧٩ *كتاب التوحيد* للماتريدي، ٥-٧.

١٨٠ ق: ظنّ.

١٨١ ش + كلها.

١٨٢ *مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري* لابن فورك، ٢٨٥.

١٨٣ ق - ما.

١٨٤ ق: يقف.

١٨٥ ش - الرسالة.

١٨٦ ش: كونها.

١٨٧ ش: كونها.

١٨٨ ش: النظر.

١٨٩ ش - له.

١٩٠ ق - يجب.

١٩١ ش: إن.

١٩٢ ش + قول.

١٩٣ ق: رخح، ش: رجح.

ويثبت إمكان العلم بكونه[١٩٤] رسولاً بالنظر إلى ترجّح جهة رسالته، وهذا ثبت بقوله[١٩٥] فيجب عليه تصديقه، لأن الوجوب يقف[١٩٦] على إمكان العلم[١٩٧] لا على حقيقة العلم، فكان الوجوب ثابتًا بالسمع[١٩٨] لا بالعقل.

قلنا: هذا لا يخلّصكم من[١٩٩] الإلزام، لأنا نقول: الوجوب إذا لم يكن ثابتًا قبل إقامة المعجزة وثبت[٢٠٠] بعدها، فنقول: يجب بالسمع أو[٢٠١] بالعقل؟ إن قال: "بالعقل"، فهو الذى نريده،[٢٠٢] وإن قال: "بالسمع"، فهذا باطل، لأن السمع قول الرسول و لم يثبت كونه رسولاً بعد وإن ثبت إمكان العلم به بعد النظر.

والثاني، إنا بالعقل نميّز بين الفعل الذي لو أقدم عليه الإنسان يستحق اللوم والذمّ نحو الظلم والكذب العاري عن النفع وكفران النعمة، وبين الفعل الذى لو أقدم عليه الإنسان يستحّق[٢٠٣] المدح ولا يستحق[٢٠٤] الذمّ واللوم نحو الإنصاف والصدق وشكر المنعم والإحسان بالغير وغير ذلك. هذه تفرقة راجعة إلى حال هذه الأفعال ولا يمكن إنكارها، ولا نعني بالحسْن إلا اختصاص الفعل بالحالة الثانية، وبالقبح إلا اختصاصه بالحالة الأولى، وهذه معلوم بالعقل ولا يقف على السمع.

والخصوم تعلقوا بآيات منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾،[٢٠٥] نفى التعذيب قبل إرسال الرسول، ولو ثبت الوجوب قبله لثبت التعذيب قبله،[٢٠٦] ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلاَ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً﴾،[٢٠٧] الآية، نفى الإهلاك قبل /[٩٩و] إرسال الرسل وأثبت لهم الحجة، ومنها قوله تعالى: ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾،[٢٠٨] قطع الحجة

---

١٩٤ ش: به.

١٩٥ ش - رسولاً بالنظر إلى ترجّح جهة رسالته، وهذا ثبت بقوله.

١٩٦ ش: بالسمع.

١٩٧ ش - العلم.

١٩٨ ش - بالسمع.

١٩٩ ش: عن.

٢٠٠ ش: ويثبت.

٢٠١ ق: و.

٢٠٢ ش: نريد إثباته.

٢٠٣ ش + عليه.

٢٠٤ ش + عليه.

٢٠٥ سورة الإسراء، ١٥/١٧.

٢٠٦ ش: قبل الرسل.

٢٠٧ سورة طه، ١٦٥/٢٠.

٢٠٨ سورة النساء، ١٦٥/٤.

تقليد أو عن علم كان مؤمنًا فيترتّب[١٥٢] عليه أحكام المؤمنين[١٥٣] بالنصوص، إلا أنه يأثم بترك النظر والاستدلال، لأنه ترك الواجب. وهذا المذهب –وهو أن إيمان المقلّد صحيح وأنه يأثم بترك النظر والاستدلال[١٥٤] وحكمه حكم[١٥٥] فسّاق الملّة– محكيّ عن أبي حنيفة وسفيان الثوري[١٥٦] والأوزاعي[١٥٧] ومالك[١٥٨] وابن أبي ليلى[١٥٩] والشافعيّ[١٦٠] وغيرهم من أهل السنّة والجماعة رحمهم الله.[١٦١] فهذا هو الكلام في وجوب النظر.

أما[١٦٢] كونه أول الواجبات[١٦٣] فقال بعضهم: أول الواجبات على المكلّف القصد إلى النظر، فإنه الواقع أولاً في الوجود وإن كان المرعى[١٦٤] المقصود هو[١٦٥] النظر. وقال بعضهم: أول الواجبات عليه نفس النظر، وإنما القصد إليه يقع تابعًا له لا حكم له في نفسه، فلا يقصَد بالوجوب كالنية في باب العبادات. والصحيح أن أول الواجبات هو المعرفة،[١٦٦] لأنه هو المقصود من النظر، كما أن النظر هو المقصود من القصد، وبه

---

[١٥٢] ش: فترتب.

[١٥٣] ش: المؤمن.

[١٥٤] ش – لأنه ترك الواجب. وهذا المذهب وهو أن إيمان المقلّد صحيح وأنه يأثم بترك النظر والاستدلال.

[١٥٥] ق: وحكم.

[١٥٦] هو أبو عبدالله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي، إمام في الحديث، كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى، سكن مكة والمدينة ثم انتقل إلى البصرة، توفي سنة ١٦١ه/٧٧٦م. انظر: *تاريخ بغداد* للخطيب البغدادي، ٩/١٥١-١٧٤؛ و*وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٢/٣٨٦-٣٩١.

[١٥٧] هو أبو عمرو عبدالرحمن بن عمرو الأوزاعي، إمام في الفقه وزاهد، من قبيلة الأوزع، فقيه ديار الشام وإمام المذهب الأوزاعي، توفي سنة ١٥٦ه/٧٧٤م. انظر: *الطبقات الكبرى* لابن سعد، ٧/٤٨٨؛ و*وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٣/١٢٧-١٢٨.

[١٥٨] هو أبو عبدالله مالك بن أنس الأصبحي الحميري، إمام المالكية في الفقه، توفي سنة ١٧٩ه/٧٩٥م. انظر: *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٤/١٣٥-١٣٩.

[١٥٩] هو محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى الأنصاري، محدث وفقيه، تولى قضاء الكوفة ثلاث وثلاثين سنة، توفي سنة ١٤٨ه/٧٩٥م. انظر: *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٤/١٧٩-١٨١؛ و*تهذيب التهذيب* لابن حجر ٩/٣٠١.

[١٦٠] هو أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع القرشي، إمام الشافعيّة من المذاهب الأربعة، كان ذكياً مفرطاً، له تصانيف كثيرة في الفقه والحديث، توفي سنة ٢٠٤ه/٨٢٠م. انظر: *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٤/١٦٣-١٦٩؛ و*توالي التأسيس* لابن حجر، ٣٣-١٨٥.

[١٦١] *أصول الدين* للبغدادي، ٢٥٤؛ و*تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٨.

[١٦٢] ش: وأما.

[١٦٣] ش + فقد.

[١٦٤] ش + هو.

[١٦٥] ش: وهو.

[١٦٦] في هامش ق: المراد من المعرفة ههنا العلم.

يندفع خوف الضرر الذي ذكرنا، ويتمكن من أداء الواجبات والانصراف /[٩٨و] عن المقبحات. فعلى هذا أول الواجبات هي المعرفة بالله تعالى وبرسوله وبدينه وإن كان لا يتأتّى بدون[١٦٧] النظر والقصد. وبالله التوفيق.

فصل [في إمكان وقوف العقل على حسن الأشياء وقبحها]

ثم إن المتكلمين من أهل القبلة قد[١٦٨] اختلفوا أن العقل –مع إمكان الوقوف به على حدوث العالم وثبوت الصانع ودلالة المعجزات– هل يمكن الوقوف به على حسن شيء من الأفعال وقبحه وعلى وجوب شيء منها وحظره. قال أصحابنا رحمهم الله: يمكن الوقوف به على ذلك، حتى إن الله تعالى لو أخْلى العالَم[١٦٩] عن الرسل لكان الإيمان بالله تعالى واجبًا عليهم والكفر به حرامًا، ولكان[١٧٠] شكر نعمته حَسنًا والكفران به قبيحًا. وهذا المذهب محكيّ عن أبي حنيفة رحمه الله، رواه ابن سماعة[١٧١] في نوادره[١٧٢] عن أبي يوسف[١٧٣] عن أبي حنيفة رحمة الله عليهما.[١٧٤] وكذا ذكر الحاكم الشهيد[١٧٥] رحمه الله في أول كتابه المسمّى بـــالمنتقى[١٧٦] هذه الرواية، وإليه ذهب إمام الهدى أبو منصور الماتريديّ[١٧٧] رحمه

---

[١٦٧] ق: بدون.

[١٦٨] ش – قد.

[١٦٩] ش: العقلاء.

[١٧٠] ش: وكان.

[١٧١] هو أبو عبد الله محمد بن سماعة بن عبيد الله التميمي، كان فقيهاً، وولّى القضاء ببغداد، وهو راو للإمام أبي يوسف ومحمد، توفي سنة ٢٣٣ه/٨٤٧م. انظر: *الجواهر المضية* للقرشي، ٣/١٦٨-١٧٠؛ و*تاج التراجم* لابن قطلوبغا، ١٨٩-١٩١.

[١٧٢] وهو كتاب في رواياته عن محمد وأبي يوسف. انظر: *الجواهر المضية* للقرشي، ٣/١٦٨.

[١٧٣] هو أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري، أخذ الفقه عن الإمام أبي حنيفة، وولى القضاء لثلاثة خلفاء عباسيين، توفي سنة ١٨٢ه/٧٩٨م. انظر: *الطبقات الكبرى* لابن سعد، ٥/٣٣؛ و*الجواهر المضية* للقرشي، ٣/٦١١.

[١٧٤] *الأصول المنيفة* لبياضي زادة، ٤٠-٤١.

[١٧٥] هو أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد المروزي، الشهير بالحاكم الشهيد، كان إمام الحنفية بمرو، ولّي قضاء بخارى، قُتل شهيدًا في الري سنة ٣٣٤ه/٩٤٥م. انظر: *الجواهر المضية* للقرشي، ٣/٣١٣-٣١٥؛ و*تاج التراجم* لابن قطلوبغا، ٢٧٢-٢٧٤؛ و*الفوائد البهية* للكنوي، ٢/١١٢؛ و*الأعلام* للزركلي، ٧/٢٤٣.

[١٧٦] وهو في فروع الحنفية، انظر: *كشف الظنون* لحاجي خليفة، ٢/١٨٥١.

[١٧٧] هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدى السمرقندى، من أئمة الكلام مؤسّس مذهب الماتريدية، نسبته إلى ماتريد قرية بسمرقند، توفي سنة ٣٣٣ه/٩٤٤م. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٥٧-٣٥٩؛ و*الجواهر المضيئة*، للقرشي، ٣/٣٦٠-٣٦١؛ و*تاج التراجم* لابن قطلوبغا، ٢٤٩-٢٥٠؛ و*الفوائد البهية* للكنوي، ١٩٥.

من الإلهام والنور المذكور في هذه الآيات التوفيق للنظر[١٣٣] والاستدلال، هكذا نُقل عن أئمّة التفسير.[١٣٤]

[التقليد]

ومنهم من قال: إنّ الواجب هو الفزع إلى التقليد وهو طريق لمعرفة صحة الأديان. وهذا باطل لما[١٣٥] ذكرنا أنه يؤدّي إلى صحة الأديان المتناقضة وأن يكون الدين الواحد صحيحًا وفاسدًا. ثم الدليل على فساد التقليد المحض[١٣٦] أن قول المقلّد[١٣٧] يحتمل أن يكون خطًا ويحتمل أن يكون صوابًا، وليس مع المقلّد دليل على ذلك إلا النظر والاستدلال، فيجب الرجوع إليهما. ثم يقال للمقلّد: قلّدت هذا الشخص على أنه محق أو على انّه مبطل أو على أنك جاهل بحاله؟ إن قال: "على أنه مبطل"، فهذا[١٣٨] بعيد[١٣٩] لأنه زعم أن الباطل متّبَع. وإن قال: "على أني جاهل بحاله"، فيقال له: لم كان تقليدك[١٤٠] إياه[١٤١] أولى[١٤٢] من تقليد[١٤٣] غيره؟ وإن قال: "على أنه محق"، فيقال له: "بم عرفت كونه محقّا؟" فإن قال: "بالتقليد"، فهو باطل بما[١٤٤]

---

[١٣٣] ش: في النظر.

[١٣٤] انظر: تأويلات القرآن للماتريدي، ورقة ٧٦٨و، ١٠٤١و-١٠٤١ظ.

[١٣٥] ش: بما.

[١٣٦] في هامش ق: قوله تقول المقلد من جعل الدين الذي دعي إليه قلادة في عنق الداعي له إليه وصورته وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا دعى إنسان في زمنه إلى الإسلام وبين له جميع ما يجب عليه اعتماده حول وحدانية الله تعالى وحدَث العالم وقدم الصانع والإيمان بملائكة الله وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله تعالى وأخبر له أن رسولنا بلغ إلينا هذا الدين عن الله تعالى وهو صادق في دعوى الرسالة لأنه ظهرت على يده المعجزات النافذات للعادات، فقبل هذا الرجل ذلك منه ولم يكن يعتقده وجعل ذلك قلادة في عنق هذا الداعي له إليه، على معنى أنه إن كان حقاً فحق، وإن كان باطلاً فوباله عليه، وهذا المقلد ليس مؤمن بلا خلاف، لأنه لم يعتقد ما يجب عليه اعتقاده، ولم يصدق النبي عليه السلام فيما جاء به من عند الله تعالى بل هو شاك في ذلك. ولا إيمان مع الشك، وإنما الخلاف في مقلد صدق الداعي في جميع ذلك واعتقد جميع ما دعاه إليه من غير شك وارتياب لكن بلا دليل. والله الموفق بالصواب.

[١٣٧] ش + إذا عدي عن دليل.

[١٣٨] ش: فقد.

[١٣٩] ش: أبعد.

[١٤٠] ش: تقليده.

[١٤١] ش – إياه.

[١٤٢] ق: أوفى.

[١٤٣] ق: تقليده.

[١٤٤] ش: بما.

ذكرنا، وإن قال: "بالنظر والاستدلال"، ثبت أن طريق معرفة صحة الأديان هو النظر والاستدلال، فيجب الرجوع اليه.

فإن قيل: في هذا نفيُ صحة الاعتقاد عن عامّة المسلمين وقولٌ ببطلان إيمان المقلّد، وهو مخالف للمذهب السديد.

قلنا: عنه جوابان، أحدهما أن المسلم العامّي منّا ليس بمقلّد محض، بل هو عالم بالله تعالى ورسوله على طريق الإجمال، لأنه يعرف أن البناء لا بد له من بان، والمحدَث لا بد له من محدث، ويعلم بالتواتر أن النبي عليه السلام جاء وادّعى الرسالة وأقام المعجزة على ذلك وأتى بالقرآن الذي عجز الخلقُ عن الإتيان /[٩٧ظ] بمثله، فهو عالم[١٤٥] بهذه الجملة، وإن كان لا يعلم تفاصيل ذلك ووجه الدلالة عليه ولا يقدر[١٤٦] على حلّ الشبهة، ولكن قبل اعتراض الشبهة فهو مؤمن عارف بالله تعالى.

والثاني إن كان مقلّدًا فليس[١٤٧] له أن يقلّد غيره في إيمانه، ولكن مع هذا إذا قلّده ووقع تقليده المحقَ فهو من الفائزين، وإن وقع تقليده المبطل فهو من الهالكين. فمعنى بطلان التقليد أنه ليس له أن يفعله، ولو فعله يلام[١٤٨] ويعاقب عليه. ومعنى صحة إيمان المقلّد أنه لو قلّد المحق فهو من الفائزين بإيمانه.

والدليل على أن إيمان المقلّد على هذا التفسير صحيحٌ، أن الإيمان هو التصديق لغةً، وهكذا حُكي عن أبي حنيفة[١٤٩] وأبي الحسن الأشعري[١٥٠] وغيرهما[١٥١]. فهذا الشخص متى صدّق الله تعالى ورسوله فيما جاء به من عند الله تعالى في الجملة عن

---

[١٤٥] ش: عارف.

[١٤٦] ش – يقدر.

[١٤٧] ش: وليس.

[١٤٨] ش – يلام.

[١٤٩] هو أبو حنيفة نعمان بن ثابت بن زُوطَة الكوفي، الفقيه الأعظم، إمام الحنفيّة، وُلد ونشأ بالكوفة، كان مجتهداً محققاً، وأراده الخليفة المنصور على القضاء، فامتنع ورعا، فحبس إلى أن توفي سنة ١٥٠ه/٧٦٧م. انظر: *تاريخ بغداد* للخطيب البغدادي، ٣٢٣/١٣-٣٢٤؛ و*وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٤٠٥/٥-٤١٥.

[١٥٠] هو أبوالحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري مؤسس مذهب الأشاعرة، وُلد بالبصرة وسكن بغداد، كان معتزلياً بدايةً، وتركها وانتسب إلى أهل السنة والجماعة، ثم رد على المعتزلة، والشيعة وغيرهما. توفي سنة ٣٢٤ه/٩٣٦م. انظر: *تاريخ بغداد* للخطيب البغدادي، ٣٤٧/١١؛ و*شذرات الذهب* لابن العماد، ٣٠٣/٢-٣٠٥؛ و*وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٢٨٤/٣-٢٨٦.

[١٥١] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٥؛ واللمع للأشعري، ١٥٤-١٥٥.

كون[111] نفسه صدقًا من غير تناقض، ومثال ما قلتم قول القائل: "كل كلامي كذب" لا يثبت كون كل كلامه كذبًا إلا بصدق هذا الكلام، وفيه تناقض. وبالله التوفيق.

فصل [في وجوب النظر في معرفة الله تعالى]

ثم إن المتكلمين من أهل الأديان، مع اتفاقهم على صحة النظر وإفضائه إلى العلم، اختلفوا في أن النظر في دليل معرفة الله تعالى هل هو واجب أم لا، وفي أنه أول الواجبات على المكلف أو أول الواجبات غيره. أما وجوب النظر فثابت بدلالة السمع والعقل. أما السمع فقوله تعالى: ﴿قُلْ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾،[112] وقوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾،[113] وقوله: ﴿أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا﴾،[114] وقوله: ﴿فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾،[115] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾،[116] الآية. ورُوي[117] أنه لمّا نزلت هذه الآية قال صلى الله عليه وسلم: «ويلٌ لمن لاكها بين لَحيَيْه و لم يتفكر ما فيها».[118] وأمثال هذه الآيات في الأمر بالنظر وفي الذم بتركه كثيرة، وبهذا القدر كفاية.

/[٩٦ظ] أما دليل العقل فهو أن العلم بالله تعالى واجب عقلاً، ولا حصول للعلم[119] بالله تعالى إلا بالنظر، وكان واجبًا كوجوبه ضرورةً. والدليل على أن العلم بالله تعالى واجب، أن الإنسان إذا كمُل عقله لا بد أن يجوّز أن له ربًّا يجب عليه طاعته وشكر نعمته، إن أطاعه أثابه وإن عصاه عاقبه، إما لأنه يرى اختلاف الناس في ذلك، ودعوى كل واحد منهم[120] أنه على الحق وصاحبَه على الباطل، وإما لإلقاء الخاطر إليه ذلك، أو بدعاء الدعاة وتخويف المخوّفين وغير ذلك. إذا حصل هذا

[111] ش + كلام.
[112] سورة يونس، ١٠/١٠١.
[113] سورة الروم، ٣٠/٨.
[114] سورة الأعراف، ٧/١٨٥.
[115] سورة الروم، ٣٠/٥٠.
[116] سورة البقرة، ٢/١٦٤؛ سورة آل عمران، ٣/١٩٠.
[117] ش: روي.
[118] ورد الحديث في *إتحاف السادة* للذهبي (٩/٤٧، ١١٩) و*الدر المنثور* للسيوطي (٢/١١١) بلفظ «ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها». وفي هامش ق: اللحي العظم الذي عليه الأسنان. ولاكها: أي نضغها وأدارها في فمه.
[119] ش: بالعلم.
[120] ق – منهم.

التجويز حصل خوف الضرر فيستحثّه[121] عقله على العلم بالله تعالى، ويصير بحال لو تركه يرى نفسَه في محل اللوم، والعقلاء يلومونه على ذلك. وهذا أمر لا محيص لعاقل عنه. ولا نعني بالوجوب العقلي إلا هذا، دون استحقاق العقاب في الآخرة، إذ ذلك لا يعرف إلا بالسمع.

وأما من أبى وجوب النظر، فمنهم من قال: إن النظر ليس بطريق متعيّن لمعرفة صحة[122] الأديان وبطلانها، بل من وقع في قلبه حسن شيء يلزمه اعتقاده، وكان ذلك دينًا صحيحًا في حقه. وبطلان هذا مما لا يخفى على أحد، لأنه يؤدي إلى صحة الأديان المتناقضة، [و] لأنه يؤدي إلى أن يكون الاعتقاد بثبوت الصانع ونفيه والاعتقاد بقدم العالم وحدوثه دينًا صحيحًا، ويؤدّي إلى أن يكون الدين الواحد صحيحًا وفاسدًا، لأن من اعتقد بثبوت الصانع كان دينه صحيحًا، ومن اعتقد نفي الصانع كان القول بثبوته فاسدًا عنده،[123] وهذا ظاهر البطلان.

[الإلهام]

وبهذا يبطل قول[124] الإلهاميّة:[125] إن الإلهام طريق لمعرفة[126] صحة الأديان وبطلانها لما ذكرنا أنه[127] يؤدّي إلى صحة الأديان المتناقضة وأن يكون الدين الواحد صحيحًا وفاسدًا في حالة واحدة،[128] وهم تعلقوا بآيات /[٩٧و] منها قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾،[129] أي عرّفها بالإلهام، ومنها قوله تعالى: ﴿وجعلنا له نورًا يمشي به في الناس﴾[130] والمراد منه الإلهام،[131] ومنها قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾،[132] والمراد منه الإلهام. والجواب أن المراد

[121] ش: فيحسنه.
[122] ق: متعين لصحة، وما أثبتناه وردت في هامش ق و ش.
[123] ش – عنده.
[124] ش – قول.
[125] أي أصحاب الكشف.
[126] ش: معرفة.
[127] ش: لأنه.
[128] وردت عبارة «في حالة واحدة» في هامش ق تصحيحاً.
[129] سورة الشمس، ٩١/٨.
[130] سورة الأنعام، ٦/١٢٢.
[131] ق – ومنها قوله تعالى وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس والمراد منه الإلهام.
[132] سورة الزمر، ٣٩/٢٢.

بالضرورة يقع[٨٦] بحسب النظر حتى يَقوَى بقوّته ويضعَف بضعفه ويكثر بكثرته ويقلّ بقلّته، والمسبَّب هو الذى يقع بحسب السبب، فلولا أنه سبب له، وإلا[٨٧] لما وَقع بحسبه. والثاني أن العقلاء إذا وقعت لهم واقعة وأهمّتهم حادثة يفزعون إلى النظر والتأمل ولا يفزعون إلى طريق آخر سواه، فلولا أن النظر طريق متعين لحصول العلم[٨٨] لم يكن فزعهم إليه أولى[٨٩] من الفزع إلى الجهل والطبع والهواء، فهذا الدليل يشير إلى أنه طريق متعين، وما ذكرناه بدءًا، يشير إلى انه طريق صالح.

/[٥٩ظ] فإن قيل: إن قضايا نظر العقل متناقضة، لأن من العقلاء من يثبت الصانع ومنهم من ينفيه، ومنهم من يقرّ بالرسل ومنهم من[٩٠] ينكرهم، فلو كانت قضية النظر صادقة لما تناقضت قضاياه مع تساوي الكل في العقل والنظر بالعقل.

قلنا: قضية النظر الصحيح واحدة وهي صادقة، وما عداه فهي قضية النظر[٩١] الفاسد فهي كاذبة. وإنما تعرف[٩٢] صحة النظر بوقوعه بحده مستجمعًا لشرائطه، نحو كمال العقل، وعدم العلم بالمنظور فيه قبله، ومصادفته الدليل من الوجه الذي يدل، وأن لا يقطعه قاطع عن إتمامه، فإذا أفقد[٩٣] بعض هذه الشرائط فسد النظر ولا يُفضي إلى العلم.

مثاله الدهري[٩٤] فزع إلى طبعه فوجده نافرًا عن الآلام فقضى[٩٥] بقبحها، ثم فزع إلى عقله فقضى[٩٦] بأن العالَم لو كان له صانع لا بد أن يكون حكيمًا، ثم فزع إلى عقله فقضى عقله أن الحكيم لا يفعل السفه والقبيح، فأفضى هذا النظر به[٩٧] إلى إنكار الصانع. وكذلك الثنوي[٩٨] فزع إلى طبعه فوجده نافرًا عن الآلام فقضى بقبحها،

---

[٨٦] ش: وقع.
[٨٧] ش – وإلا.
[٨٨] ق + وإلا.
[٨٩] ق: إلى. وما أثبتناه صُحّح في هامشها.
[٩٠] ش – من.
[٩١] ش – النظر.
[٩٢] ش: يعرف.
[٩٣] ق: قعد.
[٩٤] وهو المنسوب إلى الدهرية وقد سبق تعريفها.
[٩٥] ق: يقضي.
[٩٦] ق + عقله.
[٩٧] ق: له.
[٩٨] الثنوي هو المنسوب إلى مذهب الثنوية، وهم القائلون بأن العالم من أصلين أحدهما النور والآخر الظلمة، ويزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان. وافترقت الثنوية إلى ثلاثة طوائف أصلية: المانية، والديصانية، والمارقونية. انظر: *كتاب التوحيد* للماتريدي، ٢٣٩–٢٦٨؛ *والتمهيد* للباقلاني، ٧٨–٨٧؛ وتبصرة *الأدلة* للنسفي، ٩٩–١١٨؛ *والملل والنحل* للشهرستاني، ١/٢٤٤.

ثم فزع إلى عقله فقضى عقله بأن العالَم لا بد له من صانع، ثم فزع إلى عقله فقضى عقله بأن الحكيم لا يفعل القبيح، فأفضى هذا النظر به[٩٩] إلى أن للعالَم صانعين أحدهما يفعل الخير والآخر يفعل الشرّ. فإنما فسد نظرهم هذا لانقطاعه بقاطع وهو الفزع إلى[١٠٠] الطبع في بعض المقدّمات دون العقل، ولو اعتمدوا العقل[١٠١] في كل المقدّمات حتى عرفوا أن خلق الآلام حسن وحكمة لما يتعلق به من العاقبة الحميدة كخلق الملاذّ لَما وقعوا في هذا الضلال.

ثم يقال لمنكر النظر: بم عرفتم فساد النظر وأنه لا يُفضي إلى العلم؟ عرفتم بالضرورة[١٠٢] أو بالنظر؟ فإنَ[١٠٣] قالوا: "بالضرورة" فقد كابروا، لأن العقلاء اختلفوا فيه، ولو كان من الضروريّات لاشتركت العقلاء فيه. وإن قالوا: "بالحسّ" /[٩٦و] كان هذا منهم مكابرةً وتعنّتًا. وإن قالوا: "بالخبر" يقال لهم: بم عرفتم وجوب قبول هذا الخبر؟ إن قالوا: "بالخبر" يتسلسل،[١٠٤] وإن قالوا: "بالنظرَ فيه" فقد أقروا بصحة النظر فيه وإفضائه إلى العلم، وناقضوا مذهبهم.

فإن قيل: هذا السؤال يلزمكم فيقال لكم: بم عرفتم صحة النظر وإفضائه إلى العلم؟ بالضرورة[١٠٥] عرفتم أو بالنظر؟ إن قلتم: "بالضرورة" فقد كابرتم، وإن قلتم: "بالنظر"، فيقال لكم: "بم عرفتم صحة هذا النظر الثاني".[١٠٦] وإن قلتم: "بنظر آخر" فيتسلسل إلى غير نهاية.

قلنا: نحن عرفنا صحة كلّ نظر بصحة بعض النظر، وعرفنا صحة هذا البعض بكونه مفضيًا إلى العلم. فإذا قلنا بصحة كلّ نظر[١٠٧] بصحة نظر واحد، وليس[١٠٨] فيه تناقض، وأنتم قلتم بفساد كل نظر بصحة نظر واحد، وفيه تناقض. مثال ما بيّنا[١٠٩] قول القائل: "كلامي صدق"، فهذا الكلام يدل على كون كل[١١٠] كلامه صدقًا وعلى

---

[٩٩] ق: له.
[١٠٠] ق: في.
[١٠١] ق: الفعل.
[١٠٢] ش: بالضرورة عرفتم.
[١٠٣] ش: إن.
[١٠٤] ش – وإن قالوا بالحسّ كان هذا منهم مكابرة وتعنّتا. وإن قالوا بالخبر يقال لهم بِم عرفتم وجوب قبول هذا الخب إن قالوا بالخبر يتسلسل.
[١٠٥] ش: أ بالضرورة.
[١٠٦] ق – وإن قلتم بالنظرفيقال لكم بم عرفتم صحة هذا النظر الثاني.
[١٠٧] ش – نظر.
[١٠٨] ق: ليس.
[١٠٩] ش: قلنا.
[١١٠] ش – كل.

منها يُدرك ما وُضع وخُلق[52] لإدراكه. ومن الناس من أثبت في النفس حاسةً سادسةً تُدرك[53] بها عوارض النفس كالجوع والشبَع والرَيّ والعطَش ونحو ذلك. والعلم بهذه الحواس ثابت بطريق الضرورة إذا استعملها الإنسانُ على الوجه المخصوص، وكل[54] من راجع نفسَه يَجد من نفسه ذلك. وأجلى العلوم ما يجده المرء من نفسه. وذهبت السُوفَسْطائية[55] إلى القول بخروج الحس من أن يكون من أسباب العلم، وتكلم الناس في المناظرة معهم. قال بعضهم:[56] لا بأس[57] بالمناظرة معهم[58]، لأن المناظرة لإظهار الحق، والمناظرة معهم ربما يؤدي إلى ذلك، لأن ذهابهم[59] إلى ما ذهبوا إليه،[60] وإنكارهم[61] لما أنكروا[62] يحتمل أن يكون عن شبهة اعترضت لهم[63] لا عن معاندة ومكابرة، ويحتمل زوال تلك الشبهة بالمناظرة، وكانت المناظرة معهم مفيدة من هذا الوجه. وقال الأكثرون[64] من أصحابنا رحمهم الله: إن هؤلاء لا يناظَرون، لأن المناظرة ترتيب مقدّمات عقليّة على مقدمات عقليّة حتى ينتهي إلى المقدّمة الضروريّة والحسّية، وهذه الطائفة إذا أنكرت وجود أنفسهم ووجود خصمهم وكل معلوم بالحسّ والضرورة لا تفيد[65] المناظرة معهم،[66] ولكن يضرب لهم المثال رفقًا[67] بهم لينتبهوا،[68] أو يُزجرون عن عقيدتهم عُنفًا وقهرًا.

وأما الخبر الصادق فينقسم[69] إلى قسمين: أحدهما الخبر المتواتر، وهو الثابت على /[٩٥و] ألسنة قوم لا يتصور منهم التواطؤ[70] والتواصي على الكذب.[71] والعلم به ثابت بطريق الضرورة كالعلم بالبلدان النائية والأمم الخالية في الأزمنة الماضية. والثاني خبر الرسول[72] المؤيّد بالمعجزة، والعلم[73] به يوازي العلم الثابت بالخبر المتواتر، إلا

---

[52] ش – وخُلق.
[53] ق: يدرك.
[54] ش: فكل.
[55] طائفة من منكري الحقائق والعلوم، زعموا بأن لا حقيقة للأشياء ولا علم بشيء، وإنما هي ظنون واعتقاد. انظر: *كتاب التوحيد* للماتريدي (نشر بكر طوبال أغلي ومحمد آروتشي)، ٢٣٤-٢٣٨؛ و*الفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ٢٤؛ و*تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٢-١٤.
[56] ش: بعض الناس.
[57] ش + بها.
[58] ش – بالمناظرة معهم.
[59] ش: ذهابه.
[60] ش – إليه.
[61] ش: إنكاره.
[62] ش: لما أنكر.
[63] ش: له.

أن الفرق بينهما أن هنا[74] يُحتاج إلى ضرب استدلال ليُعرف[75] كونه رسولاً صادقًا، وثَمَّ لا يحتاج إلى ذلك. وإلى القول بخروج الخبر من أن يكون من أسباب المعارف ذهبت طائفة من الأوائل والجعفرية من الروافض.[76] والكلام في[77] المناظرة معهم[78] مثل الكلام في المناظرة[79] مع[80] السُوفَسطائية، لأنّ كلّ من أنكر ذلك عرف من[81] نفسه عنادَه ومكابرته فضلاً عن غيره.

[نظر العقل]

وأما نظر العقل فهو من أسباب المعارف أيضًا، وإلى القول بخروجه من أن يكون من أسباب المعارف ذهبت الدهرية[82] والإمامية من الروافض.[83] وهؤلاء يناظَرون، لأن العلم به ليس من الضروريات. فنبين معنى النظر ونبين أنه طريق العلم. أما معنى النظر فهو التأمل والتفكر في حال الشيء لفقد العلم[84] به أو الظنّ به. وأما بيان أنّه طريق العلم في[85] وجهين. أحدهما أن العلم لمّا غاب عن الحس و[كان] لا يعلم

---

[64] ش: الأكثر.
[65] ق: لا يفيد.
[66] ش – معهم.
[67] ق: رفعاً.
[68] ق: ليتبهوا.
[69] ق: ينقسم.
[70] ق: التواطي.
[71] ش + عادة.
[72] ش: الرسل عليه السلام.
[73] ش + الثابت.
[74] ش: هاهنا.
[75] ش: يعرف.
[76] ش – والجعفرية من الروافض. وهم أتباع جعفر بن محمد الصادق من الشيعة القائلين بإمامة علي رضي الله عنه بعد النبي عليه السلام بنص وتعيين. لعل المؤلف يريد بهم الإثنا عشرية. و "الروافض" اسم عام لطوائف الشيعة. انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ١/١٦٥-١٦٦.
[77] ش: و.
[78] ش: مع هؤلاء.
[79] ش: مناظرة.
[80] ش – مع.
[81] ق – من.
[82] وهم القائلون بقدم العالم وإنكار الصانع له. يقال لهم أصحاب الطبائع أيضا لقولهم بقدم العناصر الأربعة. انظر: *كتاب التوحيد* للماتريدي، ٢١٦-٢٣١.
[83] ش – والإمامية من الروافض. فرقة من الشيعة، ولا يعدون من الغلاة. قالوا: لا يوجد في الدين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام. وانقسموا إلى خمس عشرة فرقة. انظر: *الفرق بين الفرق* للبغدادي، ٣٦؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ١/١٦٢-١٦٥.
[84] ق ش: لقصد العلم، وما أثبتناه وردت في هامش نسخة ق.
[85] ش: فمن وجهين.

إن شاء الله تعالى،[٢٦] فيسمّى ذلك المعنى علمًا. فإذا عرّفنا ذات العلم بقولنا: "معنًى يقوم بالذات"، وعرّفنا خاصّيته بقولنا: "توجب[٢٧] هذه التفرقة المعلومة بالضرورة في الذات". وهذا هو غاية تحقيق هذا الكلام مع الإيجاز. وبالله التوفيق.

فصل في أن العلوم كلّها حُسنيّة

اعلم أن العلوم كلها حُسنيّة، ليس في شيء منها نقص ولا قبح، لأن حسن بعض العلوم[٢٨] لما يرجع إلى ذاته، وهو تناوله للمعلوم على ما هو به، وهذا حاصل في كل علم؛ ولأن بوجود العلم – بأنه[٢٩] معلوم – كان ينتفي عن صاحبه نقص[٣٠] أضداده،[٣١] وهو الشكّ والجهل والظن، وما بوجوده ينتفي النقص يكون كمالاً وحُسنًا. وما ورد من النهي عن بعض العلوم كالسحر ونحوه فذاك[٣٢] يعود إلى استعماله، لا إلى ذاته. وبالله التوفيق.

فصل في ترتيب العلوم وفي تفضيل علم[٣٣] / [٩٤و] الكلام على سائر العلوم

اعلم أن درجة العلوم بقدر المعلوم كما أن درجة الصناعة بقدر المصنوع، ودرجة العالِم بقدر العلم كدرجة الصانع بقدر الصناعة. كل[٣٤] علم كان المعلوم به أشرفَ كانَ ذلك العلم في نفسه أفضلَ والعلم[٣٥] به اشرف، ولهذا لا يكون الحائك مثْلاً للصائغ عند العقلاء ولا يكون[٣٦] كفوًا له في الشرع.

إذا ثبت هذا نقول: العلم بأصول الفقه وأحكام الشرع[٣٧] أعلى درجة من سائر العلوم التي هي دونه، نحو علم النجوم والطب والفلسفة وغير ذلك، لأن الآدمي[٣٨] هو أشرف الخلائق، خُلق للبقاء في دار الآخرة ليثاب أو يعاقَب، والعلم بأحكام الشرع

---

[٢٦] ش– إن شاء الله تعالى.
[٢٧] ق: يوجت.
[٢٨] ش + هو.
[٢٩] ش: بأي.
[٣٠] ش: بعض.
[٣١] في هامش ق: الضدان ما يستحيل اجتماعهما ويمكن ارتفاعهما معًا. النقيضان ما يستحيل اجتماعهما ويستحيل ارتفاعهما معًا.
[٣٢] ش: فذلك الأمر.
[٣٣] ش + هذا العلم أعني.
[٣٤] ش: فكل.
[٣٥] ش: والعالم.
[٣٦] ش – يكون.
[٣٧] ق: وأحكامه.
[٣٨] ش + الذي هو.

هو الذي يوصل العبد إلى السعادة الأبديّة بواسطة أداء الواجبات والانصراف عن القبائح، فكان أعلى ممّا دونه.

ثم لا علمَ[٣٩] أعلى منزلةً وأرفع درجةً من علم الكلام[٤٠] والتوحيد،[٤١] لأن المعلوم به ذات الله تعالى وصفاته، والله تعالى أعلى وأجلّ وأكبر وأعزّ، فكان العلم به أعلى العلوم. وبالله التوفيق.[٤٢]

فصل في بيان أقسام العلوم

اعلم أن العلم ينقسم إلى قسمين: قديم، ومحدَث. فالعلم القديم هو العلم القائم بذات الله تعالى، ولا يشبه العلوم المحدَثة للعباد. والعلم المحدث ينقسم إلى ثلاثة اقسام: بديهي، وضروري غير بديهي، واستدلالي. فالبدهي ما يحصل للمرء بأول الوهلة ولا يحتاج فيه إلى تقديم مقدّمة، ولكن لو شكّك[٤٣] فيه نفسَه لا يتشكّك، كالعلم بوجود نفسه، وأن[٤٤] كل الشيء[٤٥] اعظم من جزئه، وباستحالة حصول الجسم في مكانين في زمان واحد. والضروري غير البديهي ما لا يحصل بأول الوهلة ويحتاج فيه إلى تقديم مقدّمة، ولكن لو شكّك[٤٦] فيه نفسه لا يتشكك، كالعلم بالمحسوسات نحو المسموعات والمرئيات وغير ذلك. والاستدلاليّ ما لا يحصل بأول[٤٧] /[٩٤ظ] الوهلة[٤٨] ويحتاج فيه إلى تقديم مقدمة ولو شكّك فيه نفسَه يتشكّك، كالعلم بثبوت الأعراض وحدوث الأجسام وثبوت الصانع وغير ذلك.

فصل في بيان أسباب العلوم

اعلم أن أسباب العلوم[٤٩] للخلق ثلاثة: الحواس الخمس والخبر الصادق[٥٠] ونظر العقل. فالحواس الخمس: هى السمع والبصر والشمّ والذوق واللمسّ،[٥١] فبكل حاسة

---

[٣٩] ش: اعلم أن.
[٤٠] ش: الأحكام.
[٤١] ش: التوحيد.
[٤٢] ش – وبالله التوفيق.
[٤٣] ق ش: شكّ.
[٤٤] ش: بأن.
[٤٥] ش: شيء.
[٤٦] ق ش: شكّ.
[٤٧] ش – بأول.
[٤٨] ش: وهلة.
[٤٩] ش + اعلم أن أسباب العلوم.
[٥٠] ق: صدق، ش:الصدق.
[٥١] ق: المس. وفي هامش ق: اللمس خ.

[العلم والنظر]

فصل في حدّ العلم وحقيقته

اختلف الناس في حدّ العلم. قال بعضهم: هو اعتقاد الشيء على ما هو به، وزاد بعضهم شريطةً أخرى فقال: هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى أن معتقده كما اعتقد. وقال بعضهم أيضًا شريطةً أخرى فقال: هو اعتقاد الشيء على ما هو به[12] عن ضرورة أو عن دليل. وهذه الحدود الثلاثة[13] باطلة.[14] والدليل على بطلانها وجوه ثلاثة: أحدها أنّ فيها ذكر "الشيء"، وذلك لا يتمّ إلا بالقول بكون المعدوم غيرَ معلوم كما هو مذهب البعض، أو بكون المعدوم شيئًا كما هو مذهب البعض. وكل ذلك باطل على ما يعلم في موضعه إن شاء الله تعالى.[15] وثانيها أن العلم لو كان اعتقادًا لكان العالم معتقدًا. والله تعالى يوصف بكونه عالماً ولا يوصف بكونه[16] معتقدًا. وثالثها أنّ الحدّ إنّما يصحّ بما ينكشف به المحدود، وبهذا لا تنكشف حقيقة العلم، فإنّ السؤال كما يصح عن ذات العلم يصح عن الاعتقاد، ويقال: ما الاعتقاد؟ فلا تنكشف حقيقة العلم.

[7] ش: المقدمة.
[8] ش: والتجنب.
[9] ش – إذ.
[10] ش – المعلوم، ثم نبين أسباب.
[11] ش: المقصد.
[12] ش + مع سكون النفس إلى معتقده كما اعتقدوا وزاد بعضهم شريطة أخرى فقال هو اعتقاد الشيء.
[13] ش: الثلاث.
[14] في هامش ق: هذا حد باطل، لأنه تعريف اللفظ بلفظ الحد ما يحصل به تعريف الذات.
[15] ش– إن شاء الله تعالى.
[16] ق – بكونه.

وقال بعضهم: العلم معرفة الشيء على ما هو به. وهذا باطلٌ أيضًا[17] بما ذكرنا من الوجوه الثلاثة، وبوجه رابع وهو أنّ المعرفة في اللغة اسمٌ لعلم مستحدث. يقال عرفت فلانًا أي استحدثتُ به عِلمًا، فلا يجوز تحديد العلم[18] بما يُنبئ عن نوعٍ منه.

وقيل[19] فيه أقوال أخر، إلا أنا لا نذكر كلها ونقتصر على الصحيح منها، لأنا ضمَنّا الاختصار في صدر الكتاب.

وقال أهل السنّة والجماعة:[20] العلم معنى يوجب كون من قام به عالماً. وعبارةٌ أخرى: العلم معنىً يشتقّ لمن قام به اسم عالم. وعبارة أخرى: العلم ما يصير الذات به عالماً. والعبارات كلها /[٩٣ظ] ترجع إلى معنىً واحد.[21]

فإن قيل: هذا تعريف الشيء بما يتعرف هو به، لأنا نقول له: ما العالِم؟ فلا بد أن يقول: من قام به العلم أو من له العلم، فيكون تجهيلاً لا تحديدًا. ومثالُه قول القائل: "رأيت زيدًا"، فقيل له: "من زيدٌ؟" فقال: "ابن عمروٍ"، فقيل له: "من عمروٌ؟" فقال: "أبو زيد"، فكان تجهيلاً.[22] فكذا هنا.

قلنا: ليس الأمر كذلك، بل هذا تعريف الشيء بالنظر في ذاته وخاصيته، والعلم بالشيء لا يزيد على ذلك؛ على مثال قولنا: "الحركة معنى يوجب كون المحل الذى قام به متحرّكا". بيانه أن التفرقة ثابتةٌ بين كون الواحد منا عالماً بكون الزيد في الدار أي متبيّنًا ومتيقّنًا بكونه فيها، وبين كونه[23] شاكًّا أو[24] جاهلاً بكونه فيها. وهذه التفرقة معلومة بالاضطرار، فلا بدّ أن يكون[25] لهذه التفرقة من متعلّق، ولا بد أن يكون ذلك المتعلق معنىً وراء الذات قائمًا بالذات، على ما نذكره في إثبات الأعراض

[17] ش– أيضا.
[18] ش: كل علم.
[19] ش: وقد قيل.
[20] هم التابعون لسنة رسول الله عليه السلام، ومنهج الصحابة رضي الله عنهم في الدين. وينقسمون إلى أهل الأصول وأهل الفروع. وفي الأصول التزموا توحيد الباري، وتبرءوا من التشبيه والتعطيل في الصفات الأزلية. وقالوا بأن الله عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في ملكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. انظر: *الفرق بين الفرق* للبغدادي، ٢٤٠-٢٤٣، و*الملل والنحل* للشهرستاني، ١/٤١-٤٣.
[21] انظر للآراء المختلفة حد العلم مفصّلا في *مجرد مقالات الشخ أبى الحسن الأشعري* لابن فورك، ١٠-١٧؛ و*تبصرة الأدلة* لأبي المعين النسفي، ٤-١١.
[22] في هامش ق: فيتعلق معرفة كل واحد منهما لمعرفة صاحبه فلا يعرف أبداً.
[23] ش: أن يكون.
[24] ش– شاكّاً أو.
[25] ش– أن يكون.

وبعد فإني لما فرغت بحمد الله سبحانه وتعالى من جمع[٣] طريقة الخلاف[٤] وأدرجت في أثناء مسائلها قدر ما يُحتاج إليه من أصول الفقه وقواعده، رأيت أن أجمع مختصرًا في أصول الدين، ليكون هداية للمبتدئ في[٥] تصحيح الاعتقاد، ومدخلاً له في تحصيل الازدياد، والله[٦] الموفق للصواب في تحقيق المراد.

[٣] ش: جميع.

[٤] وقد طبع هذا الكتاب، حيث حقّقه محمد زكي عبدالبر باسم *طريقة الخلاف في الفقه بين الأئمة الأسلاف* ونشر من قبل دار التـــراث، القاهرة في سنة ١٤١٠ه/١٩٩٠م.

[٥] ش: إلى.

[٦] ش: ولله.

[مقدّمة]

فصل في المقدمات[٧] التي لابد من معرفتها في أصول الدين

اعلم أنّ الغرض من الكلام في أصول الدين بيان اعتقاد الصواب وتحصيل العلم بالله تعالى وصفاته، ليتوسل المكلّف به إلى نعيم الأبد ويتخلّص عن العقاب الدائم بأداء الواجبات والكفّ[٨] عن المقبحات، إذ[٩] المخلص عن العقاب والموصل إلى النعيم وإن كان هو الله تعالى، لكن جعل طريق ذلك أداء الواجبات والكفّ والتجنّب عن المقبحات، ولا حصول لذلك إلا بالعلم بالمكلّف ووجوه التكليف، فلذلك صار العلم فرضًا لازمًا للعباد. فنبين حد العلم وحقيقته ونبين حسن كل علم في ذاته، ونبين فضل علم الكلام على سائر العلوم، ثم نبين أقسام المعلوم، ثم نبين أسباب[١٠] العلوم التي لا بدّ لها من سبب وما يتّصل بذلك من الفصول. ثم لمّا كان القصد[١١] من هذه الجملة العلم بالله تعالى وصفاته وبالنبوّات وما يتعلق بها من أمور الآخرة، فنبيّن طريق العلم بالله تعالى /[٩٣و] وبصفاته وبالنبوّات وما يتعلق بها من أمور الآخرة. فنقول وبالله التوفيق:

صورة من نهاية نسخة شهيد علي باشا (ورقة ٨٤ظ)

لباب الكلام

/[٩٢ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى هدانا سبيل الرشاد، ودعانا إلى الصلاح والسداد وجعل التقوى خير الزاد.[١] والصلاة على محمد عبده ورسوله خير العباد، وعلى آله وأصحابه إلى يوم التَناد.

(قال الشيخ الإمام الأجلّ **علاء الدنيا والدين محمد بن عبد الحميد السمرقندي** رحمه الله):[٢]

---

[١] ش: زاد. يشير المؤلف إلى قوله تعالى: ﴿وتزودوا فإن خير الزاد التقوى﴾ (سورة البقرة،٢/١٩).

[٢] ش — قال الشيخ الإمام الأجلّ علاء الدنيا والدين محمد بن عبد الحميد السمرقندي رحمه الله.

صورة من نهاية نسخة قرة جلبي زادة (ورقة ١٥٢و)

صورة من بداية نسخة شهيد علي باشا من لباب الكلام في مكتبة السليمانية (ورقة ٣٣و)

٩٢ بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا سبل الرشاد ودعانا الى الصلاح والسداد وجعل
التقوى خير الزاد والصلوة على محمد عبده ورسوله خير العباد وعلى آله وأصحابه
الى يوم التناد قال الشيخ [illegible] علاء الدنيا والدين محمد بن عبد الحميد السمرقندي
رحمه الله وبعد فاني لما فرغت بحمد الله سبحانه وتعالى من جمع طريقة الخلاف وادرجت
في اثنائها مسائلها وربما تحتاج اليه من اصول الفقه وقواعده رأيت أن أجمع مختصرا
في اصول الدين ليكون هداية للمبتدي في تصحيح الاعتقاد ومدخلا له في تحصيل
الزيادة والله الموفق للصواب في تحصيل المراد فصل في المقدمات
التي لا بد من معرفتها في اصول الدين اعلم ان الغرض من الكلام في اصول الدين
بيان اعتقاد الصواب تحصيل العلم بالله تعالى وصفاته ليتوسل المكلف الى نعيم الابد
ويخلص عن العقاب الدائم باداء الواجبات والكف عن المقبحات اذ المخلص عن العقاب
والموصل الى النعيم وان كان هو الله تعالى لكن جعل طريق ذلك اداء الواجبات والكف
والتجنب عن المقبحات ولا وصول الى ذلك الا بالعلم بالمكلف ووجوه التكليف ولذلك صار
العلم فرضا لازما للعباد فنبين حد العلم وحقيقته ونبين حسن كل علم في ذاته ونبين
فضل علم الكلام على سائر العلوم ثم نبين اقسام المعلوم ثم نبين اسباب العلوم التي لا بد لها
من سبب وما يتصل بذلك من الفصول ثم لما كان القصد من هذه الجملة العلم بالله تعالى
وصفاته وبالنبوات وما يتعلق بها من امور الآخرة فنبين طريق العلم بالله تعالى

صورة من بداية نسخة قرة جلبي زادة من لباب الكلام في مكتبة السليمانية (ورقة ٩٢ظ)

المعاصي التي يرتكبها الإنسان، فرغم أنها مخالفة لرضاه فهي أيضًا من إرادته وخلقه.

وقد أكد الأسمندي في تعريف الإيمان بأنه تصديق بالقلب. والإقرار هو شرط للإظهار وليست شرطا للصحة. كما ذكر بأن من وجهة نظر أهل السنة والجماعة الإسلام والإيمان هما شيء واحد، والإيمان لا يزيد ولا ينقص، ولكن له حد الكمال.

وأما عن السمعيات من أمور الآخرة نحو عذاب القبر والسؤال والميزان والصراط والشفاعة فكانت آراؤه حول تلك المسائل موافقة لآراء أهل السنة فيها. وفي موضوع الإمامة بحث عن شروط الإمامة، وتحدث عن كيفية تعيين الإمام، وأشار إلى صحة إمامة الخلفاء الراشدين.

٣- منهج التحقيق

إن العلماء والباحثين كثيرًا ما يواجهون صعوبات عديدة عند قيامهم بتحقيق كتاب مخطوط. ولا سيما إذا كانت النسخة الخطية للكتاب المراد تحقيقه كنسخة قرة جلبي زادة للباب الكلام يعود تاريخ نسخها إلى مرحلة مبكرة، ولها إملاؤها الخاص، وبعض كلماتها كتبت باختصار، ومعظم حروفها بدون نقاط. وعلاوة على ذلك وجدنا في النسخة أخطاء لغوية وخطية كثيرة يرجع سببها إلى قلة انتباه الناسخ عند الكتابة مما سبب لنا صعوبات إضافية أثنا التحقيق. فمثلا قام الناسخ بتشكيل الكلمات ولكن بوضع حركات غير صحيحة عليها مما أدى إلى عرقلتنا و إلى بذل جهود كبيرة من قبلنا أثناء محاولة قراءة المتن القراءة الصحيحة.

وقد قام المؤلف عند تأليف الكتاب بتقسيمه إلى فصول لبعض منها عناوين والبعض الآخر وضعنا نحن عناوين لها، بعد توحيدنا المواضيع المتشابهة في أقسام عامة.

وقد أضفنا كلمات أو عبارات إلى نص الكتاب داخل قوسين معقوفين [ ]عند الاضطرار في حالة ما إذا دعت الحاجة إلي تصحيح خلل أو كشف غموض في المعاني. كما وجدنا أخطاء لغوية أو عبارات لا يمكن قراءتها، فقمنا بتصحيحها وتغييرها، مع وضع الكلمات الأصلية في الهوامش.

وفي كتاب *لباب الكلام* يوجد عدد كبير من الآيات القرآنية بالمقارنة مع الكتب الأخرى في علم الكلام، وعند الإشارة إلي الآيات في الهوامش ذكرنا أولا اسم السورة ورقمها ثم رقم الآية. وقد قمنا بتشكيل الآيات، وتصحيح الأخطاء الإملائية الموجودة فيها، ولكن دون الإشارة إليها في الهوامش، وكذلك وضعنا الآيات التي استشهد بها المؤلف في النص داخل أقواس زهرية ﴿ ﴾، والأحاديث والنقول من المراجع داخل علامتي التنصيص التحتية (قوسين مزدوجين) « »، والمرويات والآثار والأقوال الأخرى داخل علامتي التنصيص الفوقية (فاصلتين مزدوجتين فوقيتين)".

وقد تم تخريج الأحاديث والآثار والأبيات الواردة في المتن وذكرت مصادرها في الهوامش. وأضفنا عند الحاجة معلومات مختصرة من المصادر الأخرى زيادة للإيضاح وخاصة عند ذكر الأشخاص والفرق.

وإذا وجدنا أخطاء إملائية داخل النص قمنا بتصحيحها دون ذكر ذلك في الحواشي مثل (كذى-كذا)، (لا يخلوا-لا يخلو)، وكذلك مثل (باغي-باغ، معاني-معان) في حالة تنوينها حيث يجب سقوط حرف الياء.

وقد حاولنا تشكيل النص دون إفراط أو تفريط بحيث قمنا فقط بوضع الحركات علي الكلمات التي قد يتردد فيها القارئ ذو الثقافة المتوسطة في اللغة العربية. كما أولينا اهتماما خاصا لوضع علامات الترقيم في مواضعها الصحيحة تسهيلا لفهم النص، وقمنا بتحديد مقاطع المتن وفصولها بصورة صحيحة.

أما تسمية الكتاب فنجد في بداية النسخة الأولى ورقة مستقلة مكتوب فيها (٢٩و) "لباب الكلام" في سطر واحد فقط. وليست لدينا دلائل قطعية على كون تسمية الكتاب بـــ "لباب الكلام" هل هي من قبل المؤلف نفسه أم سُمي الكتاب بعده بهذا الاسم لأنه كتاب مختصر. وفي كثير من كتب الطبقات التي وردت فيها معلومات عن حياة الأسمندي ومؤلفاته، نسب إليه كتاب في علم الكلام مع عدم تصريح اسمه. وهنالك احتمال قوي بأن *كتاب الهداية في أصول الاعتقاد* أو *الهداية في الكلام* الذي ينسب إليه في بعض المراجع[34] هو نفس الكتاب الذي نحن بصدد نشره. لأن المؤلف في هذا الكتاب قد بين أنه قام بتأليفها لكي تكون "هداية للمبتدئ في تصحيح الاعتقاد". وأما لاسم "كتاب تصحيح الاعتقاد" المسجلة في النسخة الثانية فيحتمل كونه مأخوذ أيضا من عبارة "ليكون هداية للمبتدئ في تصحيح الاعتقاد" التي وردت في بداية الكتاب. وبالتالي فإن ترجيح اسم "لباب الكلام" الذي ورد في بداية النسخة الأولى (ولها تاريخ نسخ أقدم من الثانية) يعتبر في نظرنا ترجيحا أصح.

وليس هناك شك في نسبة هذا الكتاب إلى الأسمندي، وبالإضافة لما ذكرنا ففي مقدمة الكتاب قام المؤلف بذكر كتابه *طريقة الخلاف* وأنه بدأ تأليف كتابه هذا –أي لباب الكلام–بعد إكمال تأليف ذلك الكتاب. فكما ورد في مصادر عديدة فلا ريب من أن كتاب طريقة الخلاف هو من مؤلفات الأسمندي، لاسيما وأنه قد تم تحقيقه ونشره بهذا الاسم من قبل محمد زكي عبد البر الذي أشير إليه سابقًا.

٢–محتوياته

لقد اتبع المؤلف لدى تصنيفه كتابه لباب الكلام طريقة متكلمي الحنفية و الماتريدية. ففي المقدمة وقف على غاية أصول الدين، وقام بدراسة المواضيع المتعلقة بها وشرحها مثل: العلم والنظر، وأفعال العباد، والإيمان، الأسماء والأحكام، وأخيرا موضوعات تتعلق بالآخرة والإمامة.

[34] *الفوائد البهية* للكنوي، ١٧٦؛ و*كشف الظنون* لحاجي خليفة، ٢/٢٠٤٠.

وفي بداية موضوع العلم والنظر عرّف العلم، ثم بين رأيه بأن العلوم عامة مفيدة في الأصل، وتطرق إلى جوانبها المفيدة إذا ما استخدمت بشكلها الصحيح والبنّاء. ونبه على أن تلك العلوم إذا استعملت استعمالا خاطئا وسيئا فهي تجلب الضرر والدمار. ومن وجهة نظر الأسمندي فإن العلم تابع للمعلوم؛ فكل المعلومات مفيدة لصاحب العلم لتخلصه بها من الجهل والضلالة. فليس هناك علم ضار بل ثمة من يستخدمه للأعمال السيئة.

وكذلك يرى أن هناك علوما أفضل وأعلى مستوى من علوم أخرى. فقد قارن علم التوحيد –أو كما يسمى علم الكلام– بالعلوم الأخرى فأكد بأنه أفضل من سائر العلوم.

وبين الأسمندي كذلك في مبحث العلم بأن الحواس الخمسة والخبر الصادق والعقل كلها مصادر أساسية للوصول إلى المعلومات، كما بين ذلك علماء الكلام سابقا. وفي مبحث الألوهية قام بإثبات الخالق بالاعتماد على دليل حدوث العالم: أي إن العالم مركب من الجواهر والأعراض ولهذا فهو متغير ويحتاج إلى صاحب إرادة قديمة وهو الله تعالى. وبالإضافة إلى ذلك قام بذكر صفات الله وانتقاد آراء المذاهب وبخاصة المعتزلة في هذا الموضوع.

وفي مسألة النبوة بين بأن النبوة والرسالة بلاغ من الله إلى البشر عن طريق الأنبياء، وهو جائز عقلا وواجب حكمة، لأن الإنسان وحده لا يستطيع أن يعرف كل شيء فيما يخص هذه الدنيا ولا يعرف كيف تنال السعادة الأبدية في الآخرة. وصدق الأنبياء يظهر في صورة المعجزات. والكتب السماوية المنزلة إلى الأنبياء من عند الله معجزات معنوية لهؤلاء الأنبياء. فمثلا إعجاز القرآن الكريم وفصاحته وإخباره عن الأمم التي كانت قبله، وإخباره عن المستقبل يبين بأنه ليس من كلام البشر.

وفي موضوع أفعال العباد كان رأي الأسمندي متوسطا بين الجبرية والمعتزلة؛ حيث يقول: إن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وأعطاه العقل والإرادة ليميز بذلك بين الخير والشر والنفع والضر. وخلق أفعال العباد يعود إلى الله. وأما كسبُه وعملُه فيكون من قبل العباد، والله يعطي القدرة والاستطاعة على الفعل في وقت وقوعه. وكذلك فإن الله لا يكلف الإنسان أو أي مخلوق إلا بحسب طاقته وقدرته على العمل. وأما

مختلفة، مثل: *شرح منظومة النسفي*، و*مختلف الرواية في شرح المنظومة*، و*الدراية ومختلف الرواية*.[٢٧]

ب- *طريقة الخلاف في الفقه بين الأئمة الأسلاف*: ذكر الأسمندي كتابه هذا في مقدمة *لباب الكلام* الذي نحن بصدد نشره. ويتناول الأسمندي في هذا الكتاب آراء مختلفة في الفقه مبتدئًا بالطهارة حسب الترتيب المعهود في كتب الفقه، ورغم أن الكتاب مؤلف في فروع الفقه إلا أننا نجد فيه ذكر أدلة المذاهب وقواعدها الأصولية عند تناول المسائل الفقهية. وقد نشر الكتاب بتحقيق محمد زكي عبد البر.[٢٨]

ج- *بذل النظر في الأصول*: وهو كتاب في أصول الفقه وتؤيد المصادر نسبة هذا الكتاب إليه.[٢٩] وهذا الكتاب أيضًا تم نشره بتحقيق محمد زكي عبد البر.[٣٠]

د- *التعليقة في الفقه*: وهو في فروع الفقه، ويذكر بأنها في عدة مجلدات ومعروفة باسم العَلمي.[٣١]

هـ- *الأمالي*: في كثير من المصادر يذكر بأن الأسمندى أملى كتابا في التفسير.[٣٢]

و- *لباب الكلام*: وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا والذي قمنا بدراسة شاملة حوله.

وهناك كتب عديدة منسوبة إلي الأسمندي منها *تحفة الفقهاء*، و *ميزان الأصول*، وشرح *جامع الصحيح*، وشرح *تأويلات القرآن*. غير أن تلك الكتب لا تصح نسبتها إليه لأنها من مؤلفات علاء الدين أحمد بن محمد السمرقندي (٥٤٠ هـ/١١٤٥م).

---

[٢٧] انظر لتلك النسخ الخطية في مكتبة السليمانية، قسم يازمه باغيشلر، رقم: ٢٢٨٨؛ وقسم الفاتح، رقم: ٢١٤١؛ وقسم لاله لي، رقم ١٠٤١.

[٢٨] مكتبة دار التراث، القاهرة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

[٢٩] *الفوائد البهية* للكنوي، ١٧٦؛ توجد نسخة منه في مكتبة سليمانية، قسم جارالله أفندي، رقم: ٥٦٦.

[٣٠] مكتبة دار التراث، القاهرة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

[٣١] *الجواهر المضية* للقرشي، ٣/٢٠٩؛ و*تاج التراجم* لابن قطلوبوغا، ٢٤٤؛ و*شذرات الذهب* لابن العماد، ٦/٣٨٤.

[٣٢] *طبقات المفسرين* للسيوطي، ١٠٧؛ و*الجواهر المضية* للقرشي، ٣/٢٠٩؛ و*تاج التراجم* لابن قطلوبوغا، ٢٤٤؛ و*الفوائد البهية* للكنوي، ١٧٦.

لباب الكلام

١- نسختاه الخطية وصحة نسبته إلى المؤلف

أثناء بحثنا المطول في المكتبات وفهارسها عن المؤلفات المخطوطة في علم الكلام وجدنا نسختين من كتاب لباب الكلام للأسمندي:[٣٣]

أ- توجد واحدة منهما في مكتبة السليمانية ضمن مجموعة في قسم قَرَه جَلَبي زادة مقيدة برقم ٣٤٧. وفي المجموعة المذكورة وجدنا ما يلي من المؤلفات: أولاً: الكفاية من الهداية لنورالدين الصابوني (١ظ-٨١ظ). ثانيًا: لباب الكلام وهو الكتاب الذي سنقوم بنشره (٥٢ظ-١٥٢ظ). ثالثًا: قصيدة الأمالي للأوشي (١٥٣ظ-١٥٦و). رابعًا: قصيدة أخرى كتبت في ورقتين فقط. خامسًا: كتاب التمهيد لأبي المعين النسفي (١٥٩و-٢٠٣ظ). سادسًا: رسالة برهان الحقائق التي لم يثبت مؤلفها. وأخيرًا كتاب تهذيب مسائل الفقه لأبي الحسين علي بن أبي بكر النيسابوري.

وهذه النسخة هي مخطوطة قديمة أكثر حروفها غير منقطة، وناسخها هو علي بن نجم الدين، ويرجع تاريخ نسخ الكتاب إلى سنة ٧٠٢ هجرية كما تبين لنا من خلال القيد الوارد على الورقة الأخيرة. وقد ذكر اسم مؤلف الكتاب في بداية النص بعد الحمدلة والصلولة.

ب- وأما النسخة الثانية فهي الرسالة الثالثة ضمن مجموعة في مكتبة السليمانية في قسم شهيد علي باشا ومقيدة برقم ١٧٠٤. ويوجد ضمن المجموعة كتاب البداية في أصول الدين لنورالدين الصابوني (١و-٣٠و)، و وصية أبي حنيفة (٣٠ظ-٣٢ظ)، و لباب الكلام الذي سنقوم بنشره و لكن باسم كتاب تصحيح الاعتقاد (٣٣و-٨٤ظ)، و كتاب المخمسات (٨٥و-٨٩ظ)، وكتاب أصول الدين المنسوب إلى أبي منصور الماتريدي (٩٠و-١٠٢ظ)، وشرح القصيدة اللامية لعلي البخاري (١٠٣ظ -١٢١ظ).

وناسخ هذه النسخة هو يوسف بن بايْرَم بك بن إسماعيل بن عيسى، ويرجع تاريخ نسخ الكتاب إل سنة ٨١٤ هجرية.

---

[٣٣] صادفنا اسم الكتاب ومؤلفه أولا في الفهرس التي نشره الأستاذ الدكتور رمضان شَشَن. انظر: *نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا*، ٢/٢٢٨.

الأسمندي حياته ومؤلفاته

١ –حياته

هو أبو الفتح علاء الدين محمد بن عبد الحميد بن عمر بن حسن بن حسين السمرقندي الأسمندي، ولد في سنة ٤٨٨ هجرية في إحدى القرى التابعة لسمرقند المسمى أُسْمَنْد. وكلمة أسمند تقرأ أيضًا أَسْمَنْد وسَمَنْد.[٢١]

واستنادًا إلى المراجع فإن اسم محمد متفق عليه من قبل الجميع، ولكن بالنسبة إلى اسم أبيه وجده فهناك اختلاف في الآراء. ففي معظم كتب الطبقات ذكر اسم أبيه على أنه " عبدالحميد"، وفي بعض تلك الكتب ذكر أنه "عبد المجيد"، وفي كتاب واحد فقط ذكر على أنه "عبد الرشيد".[٢٢] غير أننا نعتقد أن الاختلاف الوارد في هذه الكتب يعود إلى قراءة اسم أبيه "عبد الحميد" بشكل غير صحيح على أكثر الاحتمالات. أما والده الذي هو أبو محمد عبد الحميد بن عمر الأسمندي فكان من علماء سمرقند، كما ذكر بأنه كان واعظًا.[٢٣]

أما عن كنيته فقدذكر معظم المراجع أنها "أبو الفتح" وفي بعضها أشير إلى أنها "أبو حامد".[٢٤] أما لقبه ففي بعض المصادر ذكر أنه "علاء"، وفي البعض الآخر "علاء الدين"، وفي بعضها "علاء الدولة والدين" أو "علاء العالم".

وقد نسب الأسمندي إلى قريته التي كانت تسمى أسمند؛ ولكن كثير من المؤلفين قد قاموا أيضا بربط اسم منطقته أي سمرقند مع اسمه، ولذلك فقد وصفوه بالسمرقندي. ولكن بعضًا من المؤلفين نسبوا خطأً كتب علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي، نحو ميزان الأصول وتحفة الفقهاء إليه. أما ما يخص أفراد أسرته فلا توجد أية معلومات عنهم.

---

[٢١] *لسان الميزان* لابن حجر، ٢٤٣/٥؛ و*الأنساب* للسمعاني، ٢٢٥-٢٢٦؛ و*الجواهر المضية* للقرشي، ٧٤/٢-٧٥؛ و*تاج التراجم* لابن قطلوبوغا، ٥٦؛ و*معجم البلدان* للحموي، ٢٢٣/١؛ و*اللباب* لابن الأثير، ٥٩/١.

[٢٢] *شذرات الذهب* لابن العماد، ٣٤٨/٦؛ و*الفوائد البهية* للكنوي، ١٧٦.

[٢٣] *القند في ذكر علماء سمرقند* للنسفي، ٣٠٣-٣٠٤ (رقم: ٥٤٦).

[٢٤] مثلاً انظر: *الفوائد البهية* للكنوي، ١٧٦.

وقد تعلم الفقه على يد أستاذه أشرف بن محمد العلوي، وأخذ الحديث من برهان الأمين عمر بن عبد العزيز بن معاذ البخاري المشهور بالصدر الشهيد (ت ٥٣٦هـ/١١٤٢م). ونستطيع أن نذكر من بين طلابه أبا مظفر الأسعدي بن حسين الكرابيسي، وأبا مظفر عبد الرحمن بن عبد الكريم الساماني (ت ٦١٤هـ/١٢١٧م) ونظام الدين عمر بن برهان الدين علي المرغناني.[٢٥]

توفي الأسمندي سنة ٥٥٢هـ/١١٥٧م في بخارى وقد بلغ عمره أربعة وستين عاما.

تذكر المراجع أن الأسمندي كان مناظرًا جدليًا، ذا براعة في فن المناظرة والإلزام. ويظهر ذلك بشكل واضح في كتابه لباب الكلام، وقد أكد له هذا الوصف ناشر كتابه طريقة الخلاف محمد زكي عبد البر.[٢٦] وقد اشتهر في عصره كأحد أبرز علماء الفقه والخلاف والكلام.

وكان الأسمندي معاصرا لعدد من العلماء مثل أبي الحفص نجم الدين عمر النسفي (ت ٥٣٧هـ/١١٤٢م) وأبي المعين النشواني وعلاء الدين السمرقندي (ت ٥٤٠هـ/١١٤٠م) ونور الدين أحمد بن محمود الصابوني (ت ٥٨٠هـ/١١٨٥م) الذين هم من أشهر علماء الكلام في المذهب الماتريدي. كما عاصر الأسمندي الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ/١١٥٢م) أحد متكلمي المذهب الأشعري البارزين مؤلف الكتاب المشهور *الملل والنحل* في المذاهب. وقد ذكر أبو سعد عبد الكريم السمعاني (ت ٥٦٢هـ/١١٦٧م) بأن الشهرستاني قد تقابل مع الأسمندي عدة مرات في مرو.

٢– مؤلفاته

أما مؤلفات الأسمندي القيمة والتي قد تم نشر بعضها فهي:

أ- *حصر المسائل وقصر الدلائل*: وهو شرح أو ترتيب رسالة عمر النسفي المنظومة في علم الخلاف. وتوجد في مكتبة السليمانية نسخ خطية غير قليلة بأسماء

---

[٢٥] *الجواهر المضية* للقرشي، ٢٠٩/٣؛ و*تاج التراجم* لابن قطلوبوغا، ٢٤٤.

[٢٦] *طريقة الخلاف*، مقدمة الناشر، ٢٤.

تاريخ علم الكلام والفكر الإسلامي عامة. ومع عدم نشر جميع مؤلفاته فقد عُرف عنه بأنه كان ذا ذكاء خارق؛ كما كان على علم تام بالتيارات والمستجدات العلمية والفلسفية في أيامه، نشاهد ذلك من خلال تعقبه آراء علماء زمانه في مناقشة مسائل العلم في كتبه،[10] ومن خلال نقوله لآراء الفلاسفة واستفادته من كتبهم مثل كتاب *المنطق* لأرسطوطاليس،[11] وردوده ضد الثنوية والمجوس والبراهمة.

وقد قام أصحاب الماتريدي وتلاميذه بتأسيس مدرسة كلامية تنبثق من آرائه، ونذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر أبو الحسن الرُستُفَغْني (ت ٣٤٥هـ/٩٥٦م)، وابنا أستاذه العياضي وهما أبو أحمد وأبو بكر، وأبو القاسم الحكيم السمرقندي (ت ٣٤٢هـ/٩٥٢م) وعبدالكريم بن موسى البزدوي (ت ٣٩٠هـ/٩٩٠م).

ومن مؤلفات أبي منصور الماتريدي التي وصلت إلى يومنا *كتاب التوحيد* في علم الكلام، وتفسيره الكبير المسمى بـ*تأويلات القرآن*. ونسب إليه أيضًا *مآخذ الشريعة* و*كتاب الجدل* في أصول الفقه، و*كتاب المقالات* في الفرق، وكتب أخرى ألفها ردًا على المعتزلة وغيرهم.

أتى بعد الماتريدي علماء كثيرون درسوا أفكاره على يد تلاميذه، وأوصلوا إلينا آراءه ومن أبرز هؤلاء أبو اليسر البزدوي وأبو المعين النسفي:

أ-أبو اليسر البزدوي: هو صدر الإسلام محمد بن عبد الكريم البزدوي، ولد في عام ٤٢١ هجرية.[12] وجده من طلاب الماتريدي الذين تتلمذوا عليه،[13] وكان لهذا أثر بالغ في رسم وتحديد خطوط حياته.

ومن بين أساتذته أبو يعقوب بن يوسف بن محمد النيسابوري وأبو الخطاب (لا نعرف اسمه الكامل).[14] ومن تلامذته المشهورين أبو الحفص نجم الدين عمر النسفي. وقد تولى البزدوي منصب القضاء في سمرقند في زمن السلطان ملكشاه السلجوقي. وذكر بأنه ذهب إلى بخارى وتوفي هناك سنة ٤٩٣هـ/١٠٩٩م.[15]

[10] *كتاب التوحيد* للماتريدي، ٧-١١.
[11] المرجع السابق، ٢٥، ١٤٧، ١٨٩.
[12] *تاج التراجم* لابن قطلوبغا، ١٩١.
[13] *أصول الدين* للبزدوي، ٣؛ والقند في ذكر علماء سمرقند للنسفي، ٣١١.
[14] *أصول الدين* للبزدوي، ٢٠٦، ٣١٢.
[15] *كتاب الأنساب* للسمعاني، ٨٧؛ و*تاج التراجم* لابن قطلوبغا، ١٩١.

ومن مؤلفاته في الكلام كتاب *أصول الدين* الذي يعتبر من أهم مصادر الماتريدية بعد كتاب التوحيد للماتريدي في علم الكلام. وفي مقدمة هذا الكتاب ذكر البزدوي آراءه حول المؤلفات في أصول الدين التي كتبها العلماء قبله.[16] ويتألف الكتاب من ستة وتسعين بابًا. وقد ذكر فيه المؤلف أيضا معلومات عن أسلوب وخصوصيات *كتاب التوحيد* للماتريدي. ومن مؤلفاته الأخرى *تعليقات على الجامع الصغير* و*الواقعات* و*المبسوط* في الفقه.[17]

ب- أبو المعين النسفي: هو أبو المعين ميمون بن محمد بن مكحول النسفي، وتاريخ ميلاده غير معروف. ولكن بالنظر إلى المعلومات الواردة في بعض المراجع بأنه عاش سبعين عامًا[18] يمكننا القول بأن ميلاده كان في سنة ٤٢٨هـ/١٠٣٧م. وهناك احتمال قوي بأنه ولد في النسف، ومن هنا جاءت تسميته بالنسفي. وكان جده أبو المطيع النسفي (ت ٣١٨هـ/٩٣٠م) الذي اشتهر بكتابه الرد على *البدع والأهواء*.

ومن الجدير بالذكر فإن أبا المعين النسفي يعتبر الرجل الثاني في المذهب الماتريدي بعد مؤسس المذهب، وذلك مثلما يعتبر الباقلاني هو الإمام الثاني في المذهب الأشعري.[19]

ومن أهم مؤلفاته والذي يعتبر أيضا من أهم مؤلفات الماتريدية كتابه *تبصرة الأدلة*، وقد اشتهر به النسفي حتى أنه يذكر في كتب الطبقات بلقب "صاحب التبصرة"، لاسيما فإن هذا الكتاب يعتبر متممًا لـ*كتاب التوحيد*. وأشهر طلاب النسفي هو علاء الدين السمرقندي (ت ٥٤٠هـ/١١٤٥م).[20] وكان للنسفي أيضا تأثير واضح على آراء كل من علاء الدين الأسمندي ونورالدين الصابوني (٥٨٠هـ/١١٨٤م) في مواضيع علم الكلام.

وبالإضافة إلى كتابه هذا فإن للنسفي مختصرين آخرين في علم الكلام اس الأول *بحر الكلام* والثاني *التمهيد لقواعد التوحيد*.

[16] *أصول الدين*، ١-٣.
[17] *تاج التراجم* لابن قطلوبغا، ١٩١؛ وكشف *الظنون* لحاجي خليفة، ٢/٥٣٨.
[18] *تاج التراجم*، ٧٨.
[19] *محصل الكلام والحكمة* لإسماعيل حقي إزمرلي، ٧؛ ومقدمة *كتاب التوحيد* لفتح الله خليف، ٥، الهامش رقم ٦.
[20] *كتائب أعلام الأخيار* للكفوي، ورقة ١٥٥و.

لقد اهتم أبو حنيفة (ت ١٥٠هـ/٧٦٧م)، إمام المذهب الحنفي بمسائل العقائد وأملى رسائل احتوت على مواضيع علم الكلام،[٢] كما يتضح ذلك في *كتابه الفقه الأكبر* والتي هي عبارة عن مجموعة الرسائل المتعلقة بمواضيع الاعتقاد المنسوبة إليه. غير أن المباحث الكلامية لم تكن في مقدمة اهتمامات علماء مذهبه في العراق من بعده، لأنهم كانوا يهتمون بأصول الفقه أكثر من علم الكلام.

ونجد أن علماء الحنفية في سمرقند وما وراء النهر قد أعلنوا بعد العصر الرابع الهجري أن أبا منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ/٩٤٤م) هو إمامهم في علم الكلام. ولكن مهما ارتبط اسم الماتريدية وآراؤها باسم مؤسسها، فإنها في الواقع تمثل آراء معظم العلماء الأحناف في ما وراء النهر المعاصرين للإمام الماتريدي. وكما تبين من الدراسات فإن آراء الماتريدية في مجموعها لم تكن خطوة فردية لعالِم واحد، وإنما هي نتاج جهد مشترك لكثير من علماء المنطقة.[٣]

وفي عصر الخليفة العباسي المأمون، تولى إسماعيل بن أحمد الساماني (ت ٢٨٧هـ/٩٠٠م) الإدارة في سمرقند، وكان من سلالة أسد بن سامان، وفي زمنه أصبحت سمرقند أحد أهم مراكز العلم. وهناك عدد كبير من العلماء المنتسبين إلي تلك المدينة ولكن معظمهم لا يُعرف عنهم الكثير و لم ينالوا الشهرة التي هم أهل لها لعدم وجود الدراسات الكافية عنهم.

وكانت الحركة العلمية الكلامية في سمرقند–وفي سائر مراكز ما وراء النهر كبخاري ونَسَف– مستمرة لمدة أجيال طويلة عن طريق حلقات التدريس والارتباطات العلمية الوثيقة بين الطلاب والأساتذة. حيث أصبحت هذه الحركة مدرسة علمية قوية بجهود علماء كبار من أمثال أبي بكر أحمد بن إسحاق الجُزجاني (ت بعد ٢٠٠هـ/٨١٥م) وتلميذه أبي نصر العياضي الذي استشهد في معركة ضد غير المسلمين بتاريخ ٢٦٠هـ/٨٧٤م، ومحمد بن يمان السمرقندي (ت ٢٦٨هـ/٨٨١م) وغيرهم. وكان من بين هؤلاء العلماء في بدايات نشأة علم الكلام أبو المطيع مكحول

[٢] جمعت آراء أبي حنيفة في العقيدة من رسائله في كتاب الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة لبياضي زادة، ونشربتحقيق إلياس جلبي من قبل وقف كلية الإلاهيات بجامعة مرمرة في إستانبول عام ١٩٩٦م.

[٣] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٥٦.

ابن فاضل النَسَفي (ت ٣١٨هـ/٩٣٠م) وهو جد أبي المعين النسفي المشهور (ت ٥٠٨هـ/١١١٥م).

وفي نهاية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي دخلت سمرقند في حكم القَراخانيين، في وقت كان يتواجد فيها علماء كثيرون قد وردت أسماؤهم وأوصافهم في كتاب القند في ذكر علماء سمرقند لمؤلفه عمر النسفي، الذي وصل إلينا جزء منه.[٤]

أما أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت ٣٣٣هـ/٩٤٤م) الذي ينسب إليه المذهب الماتريدي فهو أيضا من علماء سمرقند الممتازين. وتعتبر الماتريدية أحد أهم المدارس الكلامية لأهل السنة والجماعة. ولد الماتريدي في قرية ماتريد التابعة لمدينة سمرقند ويرجع نسبته إلى تلك القرية.

والمعلومات التي وصلت إلينا عن حياته وشخصيته قليلة جدا، حتى أننا لا نعثر على اسمه في معظم كتب التاريخ والطبقات.[٥] ومن العجيب أن في كتب طبقات الحنفية أيضا، والتي هي من مؤلفات علماء مدرسته بالذات، لا نجد عنه إلا معلومات يسيرة ومختصرة ومكررة.[٦]

وفي كتب الكلام القديمة وكذلك كتب تاريخ المذاهب المشهورة مثل *الفَرْق بين الفرَق* لعبد القاهر البغدادي و *المِلَل والنِحَل* للشهرستاني نجد إهمالاً لذكر الماتريدي أيضًا. وأول من ذكره من علماء الأشعرية هو الفوركي (ت ٤٧٨هـ/١٠٨٥م).[٧] أما في مؤلفات المتأخرين من أهل الكلام فنجد ذكر اسم الماتريدي في كتب فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ/١٢٠٩م)،[٨] وتاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ/١٢٧٠م).[٩]

ورغم قلة المعلومات عنه وعدم ذكره في المصادر، فقدكانت أهمية الماتريدي ومكانته العلمية خلاف ذلك في الواقع. حيث كان له مشاركة كبيرة ومهمة في

[٤] نشرت نسخة خطية وحيدة وناقصة من الكتاب – وهي موجودة في مكتبة السليمانية قسم طرخان والدة، رقم: ٧٠– بتحقيق نظر محمد الفريابي، مكتبة الكوثر، الرياض ١٤١١هـ/١٩٩١م.

[٥] لم نجد أي معلومات حول الماتريدي في كتاب *الفهرست* لابن نديم، و*وفيات الأعيان* لابن خلكان، و*الوافي بالوفيات* للصفدي، و*شذرات الذهب* لابن العماد، و*المقدمة* لابن خلدون، و*طبقات المفسرين* للسيوطي، و*سير أعلام النبلاء* للذهبي.

[٦] *الجواهر المضية* للقرشي، ٣/٣٦٠–٣٦١؛ و*تاج التراجم* لابن قطلوبوغا، ٢٤٩–٢٥٠؛ و*الفوائد البهية* للكنوي، ١٩٥.

[٧] *كتاب النظامي* للفوركي، مكتبة السليمانية، قسم أياصوفيا، رقم: ٢٣٧٨، ورقة ٨٦ و–ظ.

[٨] *مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ماوراء النهر*، ٥٣.

[٩] *طبقات الشافعية* للسبكي، ٣/٣٨٤.

نصرالدين بول أللي، والدكتور شكري أوزن، والدكتور سهيل سابان، والدكتور أرطغرل بوينوقالين، وحليم جاليش، والسيدة فيروزة شكر، وذلك لقيامهم بجهود قيمة لمعاونتي في مراحل مختلفة عند إعداد هذا الكتاب. كما أتوجه بالشكر والامتنان للأستاذ الفاضل الدكتور محمد عاكف آيدين، رئيس مركز البحوث الإسلامية لوقف الديانة التركي، وهيئة الباحثين بالمركز، وذلك لتقديمهم جميع التسهيلات اللازمة في إعداد الكتاب، كما أقدم شكري الخالص لزوجتي الفاضلة وأولادي لصبرهم وتحملهم المصاعب التي سببتها لهم أثناء البحث والدراسة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

باغلار باشي- استانبول ١٧/١١/٢٠٠٥م

الدكتور محمد سعيد أوزروارلي

مقدمة التحقيق

المكانة العلمية لسمرقند وما وراء النهر قبل الأسمندي

تعتبر سمرقند أحد المراكز العلمية الذي أسّسه علماء الحنفية. فهي مدينة تقع جنوب وادي السُغْد (أو زرفشان باسمه الآخر) في ما وراء النهر وهي المنطقة المحصورة بين خراسان وآسيا الوسطى التي تمتد إلى حدود الصين. وسمرقند ارتبطت بالهند وأفغانستان عن طريق مدينة بلخ، وبإيران والأناضول عن طريق مدينة مرو، ولهذا أعتبرت مركزًا مهما للاتصال الثقافي والتجاري.[1]

بعد تأسّس المذهب الحنفي في بغداد والكوفة، انتشر هذا المذهب في بلاد ماوراء النهر أيضا، وفي مركز تلك المنطقة أي سمرقند بشكل خاص. فقد كان علماء الحنفية في أنحاء سمرقند يهتمون بعلم الكلام إلي جانب علم الفقه وأصوله، وقدموا مؤلفات مهمة وقيمة تتعلق بمباحث هذا العلم.

---

[1] *معجم البلدان* لياقوت الحموي، ٣/٢٧٩؛ مادة «سمرقند» في *دائرة المعارف الإسلامية* (بالإنجليزية)، ٨/ ١٠٣٣.

تمهيد

علم الكلام هو علم يبحث عن المبادئ الاعتقادية للدين الإسلامي. فيمثل هذا العلم البعد التفكيري للمباحث الاعتقادية في دائرة الإسلام. فمن هذا المنطلق نرى أنه ينبغي الوصول إلى التراث المتعلق بهذا العلم حتى يستطيع الباحث المعاصر فهم الموضوعات المتعلقة به ومكانته بين سائر العلوم. فلعل الدراسات العلمية في العالم الإسلامي اليوم تحتاج إلى تكثيف نشاطها في تحقيق مخطوطات هذا العلم لكي تستطيع نقل التراث التاريخي من آراء علماء علم الكلام إلى يومنا هذا.

ونعتقد أن إخراج الكتاب الذي بين أيدينا - والمنسوب إلى عالم ماتريدي، وهو علاء الدين الأسمندي (ت ٥٥٢هـ/١١٥٧م) من علماء سمرقند - إلى حيز الوجود سوف نقدم به خدمة جليلة للعلماء والباحثين في هذا الميدان من ميادين علم الكلام وتراث المتكلمين.

ويسرني بهذه المناسبة أن أقدم شكري الخالص للأستاذ الدكتور بكر طوبال أوغلي، وذلك لاهتمامه البالغ أثناء تحقيقي للكتاب وحل بعض مشاكله. وأتقدم بكلمات تقدير وعرفان للأستاذ الدكتور ابراهيم داقوقي، والدكتور محمد آروتشي، والدكتور

الفهارس

فهرس محتويات الكتاب

إهداء:

إلى الأستاذ الدكتور بكر طوبال أغلي

لاهتمامه بإحياء وتحقيق التراث الإسلامي ...



رقم الطبع: 335

لباب الكلام

لعلاء الدين السمرقندي الأسمندي

تحقيق د. محمد سعيد أوزروارلي

تصميم الصفحة أندر بوزترك

نشريات مركز البحوث الإسلامية بإستانبول

طبع شركة النشر والطباعة التجارة لوقف الديانة التركي

ISBN 975-389-459-7

İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40
Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

هذا الكتاب؛

طبع بقرار رياسة وقف ديانة تركيا

في تاريخ 28.02.2006 و رقم 1/1201.

إستانبول ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م

لباب الكلام

تأليف

أبي الفتح علاء الدين محمد بن عبد الحميد السمرقندي الأسمندي
المتوفى سنة ٥٥٢هـ/١١٥٧م

تحقيق وتعليق

د. محمد سعيد أوزروارلي
من مركز البحوث الإسلامية بإستانبول

إستانبول ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م